1967

ÜBER DIE KRANKHEIT

GUNTRAM KNAPP

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA40153307_0046

ÜBER DIE KRANKHEIT

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Guntram Knapp
aus München

Referent: Prof.Dr. Max Müller
Korreferent: Prof.Dr.Helmut Kuhn
Tag der mündlichen Prüfung: 23.2.1967

Dem Andenken meines Vaters

Inhaltsverzeichnis

		Seite
I.	Philosophie und Wissenschaft	1
II.	Mensch und Tier	1
	A. Wer oder was kann krank werden	12
	B. Der Mensch als Lebewesen bei Scheler, Rothacker und A. Gehlen	16
	C. Die Vorherrschaft der Auffassung des Menschen als Lebewesen und die Fremdheit des Tieres	38
	D. Über das wissenschaftliche Denken	45
III.	Mensch-Sein	52
	A. Das Leben des Menschen	52
	B. Stimmung	64
	C. Gewissen	72
	D. Tod	79
	1. Das Aufgehen in der Unendlichkeit	85
	2. Das Aufgehen in der Endlichkeit	94
	3. Die Annahme der Endlichkeit	108
IV.	Krankheit	125
	A. Einleitung	125
	B. Der Begriff Krankheit	128
	C. Leib und Seele	146
	D. Die menschliche Leiblichkeit	162
	E. Phänomenologie der Krankheit	175
	1. Einleitung	175
	2. Endlichkeit	178
	3. Verborgenheit	188
	4. Die große Vernunft des Leibes	206
Anmerkungen		221
Literaturverzeichnis		236

I. Wissenschaft und Philosophie

Es soll hier über Krankheit gehandelt werden, und es soll eine philosophische Untersuchung sein. Ist denn aber die Philosophie für ein solches Thema zuständig? Ist eine Frage in dieser Richtung nicht an das wohleingerichtete Gebäude der medizinischen Wissenschaft zu richten, wo die nötige Auskunft in erschöpfender Fülle zu erhalten ist?
Zweifellos ist in den medizinischen Lehr- und Handbüchern in ausgebreiteter Form alle bisherige Kenntnis über Krankheiten festgehalten. Diese Sammlung von Wissen ist noch gar nicht abgeschlossen, täglich kommen neue Funde hinzu, so daß es einem Einzelnen gar nicht mehr möglich ist, den ungeheuer angewachsenen Stoff zu bewältigen.
Angesichts dieses gewaltigen Turms von Wissen erscheint es befremdlich, daß von der Philosophie her dieses Thema erörtert werden soll. Muß nicht der Mangel eines geeigneten Fachwissens von vornherein eine solche Bemühung zum Scheitern bringen?

Diese Bedenken sind berechtigt. Bevor aber eine endgültige Entscheidung über die Rechtmäßigkeit dieser Einwände getroffen wird, soll erst die Frage erörtert werden, was eigentlich der Gegenstand der medizinischen Wissenschaft ist. Die Beantwortung scheint auf der Hand zu liegen: Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist die Krankheit. Ein Blick in die medizinischen Lehrbücher genügt, um diesen Sachverhalt mit aller Deutlichkeit festzustellen. Wenn der Blick sich aber nicht gleich wieder abwendet und sich mit dieser einfachen Tatsache zufrieden gibt, sondern noch etwas bei diesen Lehrbüchern verweilt, so kommt etwas zum Vorschein, was diese vermeintlich einfache Feststellung in die Fragwürdigkeit bringt.

In diesen Büchern ist immer von Krankheiten die Rede, von ihrem Verlauf, ihren Symptomen, ihren Behandlungsmöglichkeiten, von der Krankheit selbst wird gar nicht gehandelt. Auch wenn von speziellen Arbeiten abgesehen wird und allgemeine medizinische Untersuchungen zu Rate gezogen werden, ergibt sich kein anderes Bild. In einer "allgemeinen Pathologie" sind zwar keine einzelnen Krankheits-Einheiten zur Darstellung gebracht, aber es werden Organe, Funktionen oder Gruppen von beiden Gegenstand der pathologischen Beschreibung. Ist denn aber nichtsdestoweniger ständig von Krankheit die Rede? Es wird jetzt auf eine Unterscheidung ankommen, die vielleicht getroffen werden muß. Medizin handelt in ihrer Forschung von Krankheitserscheinungen, aber nicht von der Krankheit. In den beschriebenen Krankheitserscheinungen erscheint wohl immer Krankheit, diese aber in einer selbstverständlichen Gegebenheit. Die Selbstverständlichkeit dieser Gegebenheit birgt aber eine eigenartige Problematik in sich. Dies ist die Frage nach der Krankheit selbst.
Die selbstverständliche Gegebenheit von Krankheit, die Wissenschaft immer schon zur Voraussetzung hat, in die Fragwürdigkeit zu bringen, die Phänomene von Krankheit in ihren Wurzeln aufzusuchen und zu beschreiben, das ist die Aufgabe, die sich diese Arbeit vorgenommen hat.

Die Frage, was Krankheit eigentlich ist, steht in der Wissenschaft nicht im Ungefragten überhaupt. Es werden Versuche unternommen, eine Definition der Krankheit zu geben. Eine Prüfung dieser Versuche stößt auf einen merkwürdigen Sachverhalt. Neben dem Begriff Krankheit taucht ein zweiter auf: Gesundheit. Alles, was nicht gesund ist, ist krank. Krankheit ist Fehlen von Gesundheit. Wird Krankheit gemeint, ist Gesundheit schon immer mitgedacht. Was aber ist Gesundheit? Gesundheit ist "das geordnete Zusammenspiel normaler Funktionsabläufe und des normalen Stoffwechsels"[1]. Gesundheit wird an anderer Stelle definiert "als Inbegriff des menschlichen Vermögens zur freudigen Sinnerfüllung

eines Lebens, dessen körperliche, geistig-seelische und soziale Funktionen zur individuellen Harmonie, sowohl untereinander, als mit den zur Bewältigung aufgegebenen, äußeren Daseinsbedingungen gestaltbar sind",[2] oder: Gesundheit ist "die richtige Ordnung der Kräfte des Körpers und der Seele". Die World Health Organization stellt in einer offiziellen Druckschrift die These auf: Gesund ist der "Zustand vollkommenen, körperlich, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheiten und Gebrechen".[3]

Der Begriff Gesundheit ist jetzt durch Normalität, Ordnung, Harmonie, vollkommenes Wohlbefinden ersetzt, Bereiche von Körperlichem, Seelischem, Geistigem und Sozialem sind konstituiert.

Andere Auslegungen erweitern die Mannigfaltigkeit: Krankheit sei "der Zustand des Organismus an der Grenze der Anpassungsfähigkeit" (Lenz), sei "Gefährdung der Existenz" (Aschoff.Herxheimer) oder "gestörte Responsivität" (Grote).

Allen diesen Definitionen ist gemeinsam, daß der Begriff Gesundheit mit einer Wertvorstellung verknüpft ist, ein Zustand, der erhalten oder erreicht, von dem möglichst wenig abgewichen werden soll. Dem entsprechend erhält Krankheit den Akzent des Unwertes, des zu Vermeidenden. Die Aufgabe des Arztes besteht darin, den Krankheitsstatus baldmöglichst in den Normalzustand überzuführen. Wie ist es aber mit dieser Normalität bestellt? Wissenschaft zeichnet sich aus durch die unbestechliche, objektive Methode des Messens. So müßte doch dieses, was sich im normalen Funktionszustand zeigt, durch geeignete Maßnahmen festgestellt und eingegrenzt werden können und Abweichungen von dieser Norm würden dann in eindeutiger Weise zu dem Befund "krank" führen.
Untersuchungen des Körpergewichts, der Körpergröße, des Blutzuckergehaltes, des Blutdruckes, der Herzfrequenz, der Ausscheidungsfunktionen und so fort ergeben Meßwerte, die bei allen Menschen eine gewisse Konstanz aufweisen. Der Amerikaner Benedict[4]

hat an einem Kollektiv von zehntausend "gesunden" Personen den Grundumsatz (täglicher bestimmter Kalorienbedarf) gemessen und daraus einen Soll-Umsatz errechnet. Dieser wurde den Werten entnommen, die in einer Gruppe gleichartiger Menschen (Personen von gleichem Alter, Größe, Gewicht und Geschlecht) besonders häufig vorkam, denn es hatte sich gezeigt, daß trotz der Auswahl eine Schwankungsbreite der Werte auftrat. Die Norm wurde also dem durchschnittlichen Ergebnis entnommen. Obwohl im Prinzip nach diesem Verfahren in den meisten Krankenhäusern zur Ermittlung der Diagnose vorgegangen wird, ist man sich doch im Bereich der Medizin darüber im klaren, daß dieses allein zu keinem eindeutigen Ergebnis und zu keiner unbedingten Entscheidung über gesund und krank führt. Es gibt innerhalb des Bereiches der Normalwerte viele Fälle, die durchaus als krank zu bezeichnen sind, und umgekehrt müssen selbst große Abweichungen vom Sollwert noch keine krankhaften Befunde hervorrufen. Es gibt Fälle von ungewöhnlichen Fähigkeiten des Organismus, die sozusagen nach oben abweichen und deswegen keinesfalls als krank bezeichnet werden können. Andererseits gilt die Befallenheit der Zähne durch Karies als durchaus normal.

Die alltägliche und selbstverständliche Bezeichnung des Normalen führt bei gewissenhafter Prüfung ins Unbestimmte. Der Psychiater Wilmanns sagte im Gespräch "normal ist leichter Schwachsinn",[5] d.h. nach einem Normbegriff intellektueller Begabung ist die Mehrzahl der Menschen leicht schwachsinnig. Der Versuch, gesund und krank nach Normvorstellungen zu bestimmen, führt ins Paradoxe. Das Unbefriedigende dieses Weges, bei aller begrenzten Brauchbarkeit, wird in der Wissenschaft gespürt.

Es werden andere Aspekte herangezogen. Dabei rückt das Richtmaß der Leistung in den Vordergrund. "Nur am Verlust oder der Minderung der Leistung ist Krankheit unmittelbar ablesbar."[6] Abweichungen von der Leistungsfähigkeit können dazu dienen, den Zustand eines Menschen daraufhin zu beurteilen, ob er gesund oder

krank ist. Leistung erweist sich aber wiederum als ein vieldeutiger Begriff. Soll damit die Arbeitsfähigkeit gemeint sein, so muß eine Verbindung zu Sozialbereichen hergestellt werden, was aber die Problematik dieser Beziehungen mit herbeizieht. Es zeigt sich dann, "daß die Arbeitsfähigkeit ebenfalls nicht objektiv definierbar ist". Dabei wird sich aber die Leistungsmöglichkeit des Menschen schwer auf den Berufsbereich beschränken lassen. Jegliche Inanspruchnahme von Leistungsbereichen bringt aber deren speziellen Beziehungscharakter mit sich und verhindert damit eine eindeutige Begriffsbestimmung.

Ein anderer und aussichtsreicher erscheinender Weg wird mit dem Begriff der "Selbstentfaltung des Lebens" eingeschlagen. Im Vorwort der diesbezüglichen Arbeit heißt es, "daß der Verfasser von der grundsätzlichen Richtigkeit der vorgelegten Thesen deswegen überzeugt ist, weil es möglich war, eine wirklich umfassende Deutung des Phänomens Krankheit zu geben und zu einer klaren Definition von Krankheit und Gesundheit zu kommen".[7] "Krankheit ist", nach dieser These, "das Prinzip der Natur, das Einzelindividuum zu zerstören. Dieser selbstzerstörerische Akt wird vorzugsweise - aber nicht ausschließlich (Infektionskrankheiten) - dann vollzogen, wenn das Leben entweder aus äußeren (Gefangenschaft) oder inneren Gründen (spezifisch-menschliche Krankheit) keine Möglichkeit zur Selbstentfaltung mehr hat oder diese an dem natürlichen Ende des Lebens vollendet ist." Und weiter: "Das tragende Prinzip des Lebens ist also, wie wir auch hier wieder bestätigt finden, die höchstmögliche Lebensentfaltung. Von hieraus gesehen, gewinnen wir auch die Möglichkeit einer allgemein verbindlichen Definition von Gesundheit und Krankheit. Gesund ist derjenige Organismus, der über alle seine Möglichkeiten zur Selbstentfaltung verfügen kann, krank derjenige, der diese Möglichkeiten nicht zur vollen Verfügung hat. Diese Definition wird allen Anforderungen gerecht."[8]

Wie steht es aber mit dem Begriff "Leben"? Er bezieht sich offenbar auf alles Lebendige, zu dem auch der Mensch gehört. Ist es denn schon ausgemacht, daß diese im Bereich des Biologischen möglicherweise zutreffende Definition ohne weiteres auch auf den Menschen angewendet werden kann? Fragen nach der Selbstentfaltung des Menschen und wohin sie geht, nach dem "Leben" des Menschen, ob Krankheit zerstörerisch ist, drängen sich auf und heben die Überzeugungskraft dieser Definition auf.

Angesichts des Unbefriedigenden, das die Versuche einer Definition der Krankheit hinterlassen, entsteht die Überzeugung, daß eine solche gar nicht gegeben werden kann."..... Eine Definition des Krankseins kann in positiver Weise nicht gegeben werden. Jede Feststellung, daß jemand krank sei, beruht in einem mehr oder weniger hohen Ausmaß auf Willkür".[9)] Jaspers kommt zu dem Ergebnis "was krank sei im allgemeinen, das hängt weniger vom Urteil der Ärzte als vom Urteil des Patienten ab und von den herrschenden Auffassungen der jeweiligen Kulturkreise".[10)]
Das Dilemma dieser Situation zeigt sich in den Stellungnahmen der sogenannten Vertrauensärzte oder der gerichtlichen Sachverständigen in einem Prozeß auf Rentenforderung infolge einer Gesundheitsschädigung. Die Fragwürdigkeit solcher als objektiv geforderter Gutachten ist offensichtlich.

Ist es dann nicht konsequent, wenn der Pathologe Rickert "Pathologie als Naturwissenschaft" fordert, nur "kausale Betrachtungsweise" gelten läßt und deshalb den Begriff "krankhaft" als unwissenschaftlich ablehnt?

Die Prüfung wissenschaftlicher Definitionen von Krankheit führt zu dem Ergebnis, daß es eine allgemein verbindliche und gewisse Auskunft darüber, was Krankheit ist, nicht gibt. Aber bedarf denn die Medizin solch einer Auskunft? Macht sich der Arzt am Krankenbett oder in der Sprechstunde Gedanken darüber,

was gesund und krank ist, und muß er das überhaupt? Ist es für ihn nicht völlig belanglos? Oder vielleicht sogar hinderlich?

Von Gebsattel bemerkt zu diesem Problem: "Es wird indessen jedem aufgefallen sein, der sich mit Themen befaßt, um welche die Grundlagenforschung der Heilkunde kreist, daß die Antworten auf die hierdurch angeregten Fragen nicht bereitliegen. Ja, bereits an derartige Themen zu rühren, bedeutet einen Vorstoß des menschlichen Geistes in Gebiete, die dem eigentlich medizinischen Denken fremd sind. Wer immer mit Ärzten über den Logos der Gesundheit oder den der Krankheit sich unterhält, entdeckt zu seiner Verwunderung, daß er Kollegen Ungewöhnliches zumutet, wenn er sich anschickt, den Fragenbereich der täglichen Erfahrungen zu Gunsten von offenbar metabiologischen und metapsychologischen Phänomenen zu übersteigen. 'Was gesund und was krank im allgemeinen bedeutet, darüber zerbricht sich der Mediziner am wenigsten den Kopf,' hat in kerntreffender Wendung Jaspers einmal gesagt. Eine ontologisch und anthropologisch fundierte Neubegründung der ärztlichen Aufgabe liegt nicht nur den Vertretern einer extrem somatisierten und technisierten Medizin fern. Bringt man gerade den auf praktische Hilfeleistung höchst einsatzbereiten Kollegen, der sich berechtigterweise für kompetent hält, in konkretem Fall über gesund und krank zu entscheiden, zu Aussagen über Wesensfragen und Wertbegriffe, so weicht er - rein reflektorisch - in die Fülle der Störungsbilder aus, die ihm täglich begegnen; die farbige Welt der kasuistischen Möglichkeiten verschlingt ihm die anthropologische und grundsätzliche Orientierung, und ganz unmittelbar wird in solchen Gesprächen anschaulich, daß die Naturwissenschaft in ihrer Abdichtung gegen Philosophie und Theologie gar nicht in der Lage ist, einen Begriff der Krankheit hervorzubringen, ebenso wenig aber den der Gesundheit. Es zeigt sich, daß der allgemeine Gesundheits- und Krankheitsbegriff des Arztes sich nicht wesentlich von dem des Laien unterscheidet".[11)]

Trotz der offensichtlichen Unmöglichkeit, eine einheitliche Fassung zu finden, was Krankheit sei, vielleicht auch ohne der handgreiflichen Erfordernis eines allgemeinen Krankheitsbegriffes, ist eine unentrinnbare Notwendigkeit gegeben, die nämlich: daß Krankheit ist. Ohne Krankheit gäbe es keine Medizin. Und mit dieser Gegebenheit von Krankheit ist ein Verständnis ihrer verbunden.

So geht es auch zunächst nur darum, aufzuweisen, wie es auch immer sei, ob Medizin in theoretische Überlegungen eintritt oder nicht, ob diese ihr gleichgültig sind oder sie in entschiedene Abwehr dagegen aufsteht; immer muß Medizin schon wissen, was Krankheit ist, sonst könnte sie keinen einzigen Patienten behandeln.

Wie Krankheit ausgelegt wird und ob ausdrücklich oder nicht als Maschinenschaden einer Apparatur, als Abweichung vom Durchschnittlich-normalen, als Mangel an Anpassungs- oder Leistungsfähigkeit, als Zerstörung des Lebens, als Ausdruck mangelnder Selbstverwirklichung, Behinderung der Selbstentfaltung und so fort: immer ist dieses Schwerfaßbare und Unwägbare da zwischen Arzt und Patient.

Die bisherige Betrachtung hat schon aufgezeigt, daß nur ein kleiner und vorläufiger Versuch, sich in dieses Gebiet zu begeben, eine verwirrende Fülle von Phänomenen und Beziehungen zum Vorschein bringt. Das Unternehmen Krankheit gegen anderes abzusetzen und damit diesem Geschehen in die Klarheit der Eigenständigkeit zu verhelfen, scheitert an der Unbestimmtheit des Anderen und führt nur zur Erweiterung der Problematik. Beinahe hat es den Anschein, je mehr die Beschäftigung mit dem Thema einsetzt, je weiter die Fragen getrieben werden, umso verwickelter und unentwirrbarer wird die Möglichkeit einer Antwort.

Ist es angesichts dieser Situation nicht verständlich, wenn Wissenschaft mit all dem nichts zu tun haben will? Es gilt, sich an die erfahrbaren Tatsachen zu halten, an das, was in sichere und beweisbare Zusammenhänge zu bringen ist. Handgreifliche und nutzbare Ergebnisse bestimmen den Weg der Forschung und des Wissens und Spekulationen, die zu nichts führen, sind ein zu überwindendes Relikt der Vergangenheit. Wir geraten unversehens in das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft und Philosophie. Muß sich Wissenschaft nicht von den unbeweisbaren Voraussetzungen philosophischer Herkunft in entschiedener Weise trennen, um sich die Freiheit ihres Forschungsbereiches zu sichern? Aber es scheint heute so, als sei man sich besonders in Kreisen der medizinischen Wissenschaft, wenn auch nicht nur, dieser Haltung nicht mehr so sicher. Es erwachsen Versuche, aus eigenem Wissen heraus einen spekulativen Unterbau zu errichten. (Viktor von Weizsäckers Pathosophie ist ein solcher Versuch). Andererseits sind dies vereinzelte Punkte im gewaltigen Strom des herkömmlichen Fahrwassers der Medizin, das mit unverminderter Mächtigkeit weiterhin seinen Lauf nimmt.

Im Rahmen dieser Arbeit kann auf das Wesen von Wissenschaft nicht explizit eingegangen werden. Trotzdem ergibt sich aus der Thematik selbst, daß dieses Problem immer wieder zur Sprache kommt. Wie steht es um das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie? Wenn dem Verständnis von Krankheit so fundamentale Bedeutung zukommt, wie oben behauptet wurde, und diesem entsprechend sich immer die Therapie ausrichten wird, andererseits Wissenschaft aber grundsätzlich die Leistung der Klärung dieses Vorverständnisses nicht vollbringen kann, weil sie immer schon Gebrauch davon machen muß, wer soll sich dann dieser Aufgabe unterziehen?

Wissenschaft nimmt sich Seiendes zum Gegenstand ihrer Forschung vor. Sie untersucht in mannigfaltiger Hinsicht die Eigenschaften

dieses Seienden, deckt Zusammenhänge auf und bringt sie in ein relativ geschlossenes System. Die Einsichten, die dabei zu Tage gefördert werden, müssen sich in diesen Zusammenhängen und Bezügen bewähren, sie bekommen einen zwingenden und allgemein gültigen Charakter der Einsehbarkeit. Das heißt nicht, daß jedermann dies vollziehen kann. Der jedoch, der die Voraussetzung der Begabung dazu mitbringt und sich der Mühe des Begreifenwollens unterzieht, ist in der Lage, das festgestellte Wissen zu besitzen. Es entsteht ein Gefühl der Gewißheit und Sicherheit, in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Welt einen gegründeten Stand gefaßt zu haben. Der Bereich des Erforschbaren findet jedoch kein Ende. Ein gewonnenes Ergebnis zeigt auf neue, unerschlossene Möglichkeiten. Es erweist sich, daß Forschung ins Endlose vorstößt, die Bewegung findet nirgend ein endgültiges Halt, ein Ziel, an dem der Forscher seine Ruhe fände. Die Wissenschaft verliert sich ins Endlose des Wißbaren. "Die Wissenschaft zerfällt ..... in enge Bereiche der Spezialisierung. Nicht einmal das rote Blutkörperchen kann mehr von einem einzigen Gehirn ganz begriffen werden und auf einem einschlägigen Kongreß, der sich nur mit ihm befaßt, versteht der Hämoglobin-Chemiker den Membranphysiologen nicht mehr, die doch beide dasselbe winzige Objekt behandeln".[12)]
Es wird geforscht um der Forschung willen. Wissenschaft verliert sich in der bodenlosen Anhäufung von Kenntnissen, die letzten Endes niemanden mehr interessieren als den jeweiligen Spezialisten und die die Auffassungsmöglichkeiten des Menschen bei weitem übersteigen. Eine Grenze für Wissenschaft wird sichtbar.

Eine weitere mögliche Grenze ist die, daß jeder Gegenstand der Wissenschaft nicht aus sich selbst erklärbar ist. Alle Versuche, diesen in einem geschlossenen Totalsystem unterzubringen, scheitern. Immer weist er auf anderes hin, was nicht mehr zum Gegenstand des Wissens gemacht werden kann.

Jede Einrichtung im Forschungsbereich von Wissenschaft ist mit einem Verzicht (Heisenberg) erkauft. Der Verzicht wird nicht weniger in der fortschreitenden Bewegung, als würde zunächst Ausgelassenes später nachgeholt; der Verzicht wird größer. Man weiß von immer Weniger immer mehr.

Aus der Wissenschaft heraus entstehen Versuche, diese Grenzen zu überdecken. Die Endlosigkeit wird nicht als absolut erkannt. Einmal werde man alles wissen, es ist eine Frage der Zeit und der Anstrengung.
Oder die Wissenschaft erstellt Totalentwürfe. Die Erscheinungen werden in Systeme gebracht, das Partikulare verabsolutiert. Der Verzicht wird nicht gesehen; nur das ist und gilt, was Wissenschaft feststellt. Alles andere hat keine Wirklichkeit.
Sobald aber diese Grenzen einsichtig werden, d.h. "immer schon jenseits von ihnen zu Hause sein" (Jaspers), entsteht der Anspruch von Philosophie.

Jedes wissenschaftliche Forschen stößt auf diese Grenzen. Es entscheidet sich dann, ob mit den Möglichkeiten von Wissenschaft auf Gebieten gearbeitet und befunden werden soll, die diesem methodischen Zugriff entzogen bleiben. Das wäre die Grenzüberschreitung der Wissenschaft. Oder, ob angesichts dieser Grenzen einsichtig wird, daß die Verfahrensweisen der Wissenschaft nicht mehr zureichen und eine andere Denkweise erforderlich ist. Damit werden die Grenzen nicht überschritten, sondern sichtbar, und diese Erkenntnis ist schon keine wissenschaftliche mehr, sondern eine philosophische Einsicht.

II. Mensch und Tier

A. Wer oder was kann krank werden?

In der Orientierung über das Thema war von Krankheit in einem weitläufigen Sinne die Rede. Ein Phänomen wurde in den Blick genommen, das in vielfältigen Ausdrucksweisen zur Gegebenheit kommt. Es ist jetzt die Aufgabe, die Erscheinungen, in denen sich Krankheit zeigt, schärfer herauszustellen.

Wer oder was kann krank werden? Offensichtlich alles Belebte. Pflanze, Tier und Mensch können krank sein. Zwar haben alle diese Gattungen des Lebendigen besondere Eigenarten des Krankseins aufzuweisen, aber es gibt bei Menschen und Tieren Überschneidungen, es treten ähnliche Befunde auf. Der Rindertuberkelbazillus kann auch beim Menschen Tuberkulose hervorrufen, weswegen Vorkehrungen getroffen werden, um die Keimfreiheit der Milch als menschliches Nahrungsmittel sicherzustellen. Es gibt Schnupfen bei Hühnern, und die Füchse haben gelegentlich Blasensteine. Die Ähnlichkeit der Krankheitsbilder nimmt zu, je mehr sich die Gestalten im Sinne der Abstammungslehre annähern. So im Fall von Säugetier und Mensch. Mit dem Auftreten von Lebewesen ist auch Krankheit da, und je komplizierter und mannigfaltiger ein Organismus zur Lebensentfaltung und Lebensbewältigung angelegt ist, umso vielfältiger wird auch das Krankheitsgeschehen ausgeprägt sein. Es erreicht seinen Höhepunkt im Menschen mit seiner ungeheueren Mannigfaltigkeit von Krankheitsmöglichkeiten.

Lebewesen werden eben krank, und insofern der Mensch das animal-rationale, das vernünftige Lebewesen ist, gehört er in diesen Bereich der Lebewesenhaftigkeit und ist damit der Möglichkeit des Krankseins ausgesetzt.
Krankheit gehört zum Leben, ein Faktum, so bitter es sein mag, mit dem man sich so oder so abzufinden hat, ein nicht mehr Rückführbares. Gegen dieses Übel anzukämpfen, ist daher das vornehmste Anliegen der Medizin. Der kranke Mensch wird zum For-

schungsobjekt, sein Körper Gegenstand der physiologischen Untersuchungen, die einzelnen Lebensfunktionen werden studiert, der Sinn ihrer Zusammenhänge erkannt, Ergebnisse von Anatomie, Biologie, Physik und Chemie als geeignete Hilfsmittel verwendet, um eine Theorie des Organismus zu erstellen. Auf dieser fußt die Pathologie als Erfahrungswissenschaft. Die krankhaften Abweichungen werden ursächlich in der Diagnose festgestellt und mit den je erforderlichen Maßnahmen chirurgischer, pharmazeutischer Praxis oder spezieller Umwelteinflüsse (Umschläge, Kaltwasserkuren etc.) behandelt. Da der tierische Organismus, insbesondere der der höheren Säugetiere, grundsätzlich denselben Aufbau wie der menschliche zeigt, spielt der Tierversuch in der Medizin eine eminent wichtige Rolle.
"Es gibt keine spezielle Histologie oder Biochemie des Menschen. Kein tierisches Hormon zeigt einen chemisch anderen Bau als die Hormone des Menschen und beide wirken in völlig analoger Weise auf die Vorgänge des Stoffwechsels oder auf Organstrukturen. Unterschiede ergeben sich höchstens im Quantitativen, nicht aber im Qualitativen".[12)]
Die Forschungsarbeit innerhalb der Medizin ist ohne Tierversuch undenkbar; die erfolgreiche Bekämpfung der Infektionskrankheiten, die damit verbundene Verlängerung der Lebensdauer des heutigen Menschen ist ein nicht zu übersehendes Ergebnis. Bestimmte organische Stoffe zur Behandlung menschlicher Krankheiten können Tierorganismen entnommen werden, die entsprechenden Bedingungen ausgesetzt wurden. Neu entwickelte Heilmittel werden an Versuchstieren ausprobiert, bevor sie zur Verwendung in der Behandlung von Menschen gelangen.

Es wäre nun vielleicht angebracht, an dieser Stelle der Untersuchung zahlreiche kritische Stimmen innerhalb und außerhalb der Medizin gebührend zu Wort kommen zu lassen, die behaupten, dieses alles sei nun gar nicht zu bestreiten, der Mensch sei zwar ein Lebewesen innerhalb der Stufenordnung alles Lebendigen (eine Species der höheren Säugetiere), aber er sei dies nicht allein,

er sei durch das Moment, was man seit altersher als Seele oder Geist oder beides benennt, ausgezeichnet. Eine nur körperliche Betrachtung des Menschen sei einseitig, ja sogar falsch, würde sie ausschließlich und unter Vernachlässigung der seelischen Seite angestellt.
So kann man zur Überzeugung gelangen, daß es zwar gemeinsame Krankheiten im Tier- und Menschenreich gibt, wie z.B. die parasitären und Infektionskrankheiten, darüber hinaus aber spezifisch menschliche Krankheiten, die nur aus einem qualitativen Unterschied gegenüber dem tierischen Bereich verständlich werden. Ein Tier kann nicht an Herzschlag sterben. Zudem kommt, daß Krankheiten bei Tieren in der Wildform äußerst selten vorkommen, sie bedeuten dann auch zumeist ein sofortiges Verenden. Erst in der Domestikation und in den Räumen, in die der Mensch durch irgendwelche Veränderungen der Umweltbedingungen eingegriffen hat, treten Krankheiten häufiger auf. Selbst dann aber spielt die Krankheit beim Menschen eine ungleich größere Rolle. Jeder Mensch wird im Lauf seines Lebensganges einmal krank.

Es kann darauf hingewiesen werden, daß für Infektionskrankheiten zwar eine Ätiologie erbracht werden kann, für den großen Bereich aber anders gearteter Krankheitsverläufe wie z.B. Mangel-Krankheiten (Diabetes) oder die allergischen Befunde, ist eine letzte Ursache nicht anzugeben.

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Erkenntnis ergeben, daß Krankheiten seelischen Ursprungs sein können; ein Magengeschwür kann psychogen sein. Die Psyche des Menschen wurde Gegenstand der Forschung und die Ergebnisse dieser Wissensrichtung werden in einem Zweig der modernen Medizin verwertet, die neben der somatischen Betrachtung die psychische stellt und beide in der Psychosomatik vereint. Innerhalb dieser gibt es inzwischen verschiedene Richtungen und ein weites Feld des Wissens hat sich neu eröffnet.

Die vorliegende Untersuchung nimmt aber zunächst nicht diese Richtung. Sie läßt sich nicht auf die Fülle dieser Möglichkeiten ein und will die sich zahlreich ergebenden Streitfragen weder vermehren noch für eine bestimmte Position Partei nehmen.

Sie schlägt eine Richtung ein, die daraufhin abzielt, der Lebewesenhaftigkeit des Menschen nachzufragen. Diese Auslegung liegt in großem Umfang auch noch den erweiterten Betrachtungsmöglichkeiten zugrunde.

B. Der Mensch als Lebewesen bei Scheler, Rothacker und Arnold Gehlen

Die Frage nach dem Menschen als Lebewesen wird an Hand von Antworten expliziert, die drei Autoren gegeben haben, die auch im Bereich der Medizin einen bedeutenden Einfluß hinterlassen haben. Es sind dies die anthropologischen Untersuchungen, die in Max Schelers kleiner, konzentrierter Schrift "Der Mensch und seine Stellung im Kosmos", in E. Rothackers "Die Schichten der Persönlichkeit" und in Arnold Gehlens Schrift "Der Mensch" ihren Niederschlag gefunden haben.

Wie schon der Titel von Schelers Arbeit besagt, wird darin eine Antwort auf die Frage gesucht, welchen Ort der Mensch innerhalb all dessen einnimmt, was ihn umgibt. In welchem Maß insbesondere unterscheidet sich der Mensch von allem Lebendigem, das sonst auch in der Welt vorkommt?
Bei dieser Frage stößt Scheler auf drei traditionelle Ideenkreise, die sich im Abendland mit der Frage nach dem Menschen beschäftigt haben:

1. Die jüdisch-christliche Tradition mit der Lehre von Schöpfung, Paradies und Fall - eine theologische Anthropologie.
2. Der griechisch-antike Gedankenkreis, in dem zum Ausdruck gebracht wird, daß der Mensch dadurch Mensch sei, daß er durch den Besitz der "Vernunft", logos, phronesis, ratio, mens ausgezeichnet sei - eine philosophische Anthropologie.
3. Die Auffassung der modernen Naturwissenschaften und der genetischen Psychologie, die besagt, daß der Mensch ein spätes Endprodukt der Entwicklung des Erdplaneten sei, ein Wesen, das sich nur dem Komplikationsgrad seiner Anlagen und Fähigkeiten nach von seinen tierischen Vorformen unterscheidet. Eine naturwissenschaftliche Anthropologie.

Diesen drei Auffassungen des Mensch-Seins fehlt jede Einheit untereinander.

Scheler versucht nun auf breiter Grundlage einen neuen Versuch einer philosophischen Anthropologie, wobei im besonderen die Fragen nach dem Wesen des Menschen im Verhältnis zur Pflanze und zum Tier und die nach der metaphysischen Sonderstellung des Menschen in den Vordergrund gerückt werden.
Der Mensch als Begriff kann in zweierlei Hinsicht genommen werden; einmal natursystematisch: danach ist der Mensch eine Unterart der Gruppe der Säugetiere und Wirbeltiere. Zum anderen als Wesensbegriff, der sich auf den Menschen als Menschen richtet und sich einer dementsprechenden Einordnung entzieht. Ob dieser Begriff Mensch im zweiten Sinne, der dem Menschen eine Sonderstellung gibt, die mit keiner anderen einer lebendigen species verglichen werden kann, zu recht besteht, ist das eigentliche Thema.
Scheler unterscheidet eine vierfache Stufenfolge, in der sich alles Lebendige aufbaut. Die unterste Stufe davon bildet der "Gefühlsdrang", der bewußtlos und ohne Empfindungen und Vorstellungen abläuft. Er ist "zugleich der Dampf, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeit alles treibt, auch noch den reinsten Denkarten und zartesten Akten lichter Güte die Tätigkeitsenergie liefert".[13)] Dieser dunkle "Drang" unterscheidet sich aber bereits durch ein "Für- und Innesein" von allem Anorganischen. Dieser Innezustand würde in einer Zeitlupenaufnahme zur Gegebenheit kommen. Die Richtung dieser vegetativen, pflanzlichen Lebensstufe geht rein nach außen, jede noch so primitive re-flexio fehlt. Der Ausdruck, ein Urphänomen des Lebens, ist aber bereits gegeben und erscheint in den Zuständlichkeiten von üppig, kraftvoll, arm und matt.
Nachdem der "Mensch alle Wesensstufen des Daseins überhaupt und insbesondere des Lebens"[14)] in sich zusammenfaßt, ist auch diese Stufe des Lebens in ihm noch vorhanden. Der Drang steht als Einheit vor dem reich gegliederten Gefühls- und Affektleben des Menschen. Das "vegetative" menschliche Nervensystem, das die unwillkürlichen Lebensvorgänge im Organismus regelt, stellt

die im Menschen "noch vorhandene Pflanzlichkeit" dar.
Als nächste Stufe, die der des undifferenzierten Gefühlsdranges folgt, erscheint der Instinkt. Ein instinktives Verhalten ist gekennzeichnet durch die Merkmale des Sinnmäßigen für den "Lebensträger", des festen, unveranderlichen Rhythmus im Ablauf, der Dienlichkeit für das Artleben, nicht für die Sondererfahrung eines Individuums. Schließlich ist ein solches Verhalten unabhängig von der Zahl der Versuche, die ein Lebewesen unternimmt, um einer Situartion zu begegnen. Für den Menschen gilt, daß seine Instinkte einer starken Rückbildung unterliegen und infolge der Aufspaltung durch die weiteren Stufenformen des assoziativen Gedächtnisses und der Intelligenz nur mehr in atavistischen Resten auffindbar sind.
Das gewohnheitsmäßige und das intelligente Verhalten haben ihren Ursprung im Instinkt. Davon bildet die gewohnheitsmäßige Verhaltensweise die dritte Stufe im Aufbau des Lebendigen. Sie ist charakterisiert durch die Gegebenheiten der Assoziation, Reproduktion des bedingten Reflexes. Wir können von dieser Form erst sprechen, wenn das Verhalten eines Lebewesens sich in einer lebensdienlichen Weise langsam und stetig abändert und ein Unterschied zu einer früheren, aber nun verlassenen Verhaltensform festgestellt werden kann. Solche Formen können durch Versuche nach dem Prinzip von Irrtum und Erfolg durch Übung, Lernen, Eigen- oder Fremddressur ausgebildet werden. Das Prinzip des assoziativen Gedächtnisses ist bereits bei allen Tieren wirksam und steht mit dem Auftreten des Reflexbogens von sensorisch-motorisch in unmittelbarem Zusammenhang. Im Menschen erfährt dieses Prinzip die größte Ausdehnung und Mannigfaltigkeit der Anwendung. Im Verhältnis zum Instinkt betrachtet, vermag diese Form die starren, unabänderlichen, instinktiven Verhaltensweisen aufzulösen. Die Triebe, Affekte und Gefühle werden aus diesem feststehenden Verlaufsschema entbunden. Diese Instinktentbundenheit erscheint schon bei den höheren Tieren (allerdings meist gezähmten) und erreicht beim Menschen eine unerhörte Ausweitung.

Daher läßt die Natur gleichzeitig als Korrektiv für die aus dieser Herausgelöstheit aus dem instinktiven Verhalten entstehenden Gefahren ein weiteres Prinzip entstehen. Dieses ist die prinzipiell noch organisch gebundene Intelligenz.
Im Unterschied zu dem assoziativen Gedächtnis zeichnet sich diese Intelligenz dadurch aus, daß ohne vorhergehende Probierversuche oder, unabhängig von einer Anzahl solcher, ein neues sinnmäßiges Bewältigen der Situation hervorgebracht wird. Berühmt wurden hierfür die Experimente, die Wolfgang Köhler mit Menschenaffen angestellt hat. Die Versuche bestanden darin, daß den Tieren auf dem Weg zu einem Triebziel (Banane) verschiedene Hindernisse eingeschoben wurden. Je nach der Bewältigung dieser, wobei auch einfache "Werkzeuge" - Zusammenstecken von Stöcken - zur Anwendung kamen, konnten auf die Größe und Grenze der Leistungsfähigkeit der Tiere Rückschlüsse gezogen werden. Köhler kam zu dem Ergebnis, daß den Tieren einfachste Intelligenzhandlungen nicht abzusprechen sind, und Scheler schließt sich dieser Meinung an.

An diesem Punkt erhebt sich die entscheidende Frage: Wenn dem Tier bereits Intelligenz zukommt, besteht dann nicht nur ein gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier und keine Wesensdifferenz? Für Scheler legt sich das Problem folgendermaßen dar: Im Bereich der Vitalsphäre, die die oben beschriebenen 4 Stufen des Lebens umschließt und in die auch der Mensch eingebunden ist, gibt es tatsächlich keinen Wesensunterschied. Auch die am höchsten differenzierte Stufe der Intelligenz und Wahlfähigkeit stellt kein den Menschen allein auszeichnendes Merkmal dar. Selbst wenn man sich diese Fähigkeit quantitativ unendlich gesteigert dächte, würde diese den Menschen noch nicht in seinem eigentlichen Wesen erreichen. Insofern besteht "zwischen einem klugen Schimpansen und Edison, diesen nur als Techniker genommen, nur ein - allerdings sehr großer - gradueller Unterschied".[15)]

Das neue Prinzip, das den Menschen zum Menschen macht und ihm seine Sonderstellung im Kosmos verschafft, liegt für Scheler außerhalb alles dessen, was Leben heißt und was an Leben im Menschen vorhanden ist. Es ist sogar ein dem Leben gewissermaßen entgegengesetztes Prinzip. Er benennt dieses eigentümliche und andersartige Phänomen mit dem Wort "Geist". Dieses Prinzip versetzt den Menschen - wenigstens der Möglichkeit nach, nämlich insofern er Gebrauch davon macht - in die Lage, sich von allem nur Organischen freizumachen, er kann sich vom Druck des Lebewesens in ihm lösen, also auch von der triebgebundenen Intelligenz. Der Mensch ist insoweit nicht mehr gekettet an seine Umwelt wie das Tier, sondern er wird frei davon, er hat "Welt", er ist "weltoffen". Die Dinge um ihn, einschließlich er selbst, geraten in eine Distanz, eine Gegenüberstellung, wodurch sie sich zu Gegenständen erheben. Das Aktzentrum, in dem Geist erscheint, bezeichnet Scheler als "Person" in expliziter Abhebung gegen alles, was als funktionelles "Lebenszentrum" angesehen werden kann.

"Der Mensch allein - sofern er Person ist - vermag sich über sich - als Lebewesen - emporzuschwingen und von einem Zentrum jenseits der raumzeitlichen Welt aus alles, darunter auch sich selbst, zum Gegenstand der Erkenntnis machen. So ist der Mensch als Geistwesen, das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen".[16)]

Der Mensch als geistige Person ist durch das Phänomen der Distanzsetzung in der Lage, das Wesen der Dinge zu bestimmen; er ist zum Ideendenken befähigt. Er kann Wertverhalte einsehen, ihre Ranghöhe unterscheiden und sich zu ihnen entscheiden. Immer aber bleibt er "Träger" des Geistes. Der Geist als ideen- und wertgeleiteter Wille muß dem triebgebundenen Lebewesen im Menschen, das immer darauf "lauert", seinen eigengesetzlichen Vollzügen nachzugehen, idee- und wertangemessene Vorstellungen "gleichsam wie Köder" vor Augen halten, um die Triebimpulse so zu konstellieren, daß sie in eine geistgesetzte Wirklichkeit übergeführt

werden.

Bei aller Weite der Gedanken im Entwurf von Scheler, dem wir im Einzelnen jetzt nicht weiter nachgehen können, scheint eines doch nicht weiter bedacht zu sein, auf das wir im Zusammenhang mit unserer Fragestellung das Augenmerk richten wollen: Die Lebewesenhaftigkeit des Menschen. Sie ist hier vorausgesetzt und als selbstverständlich hingenommen. Gleichwohl kommt die Problematik, die sich ungelöst hinter dieser Fraglosigkeit verbirgt, im Ungesagten zum Vorschein. Wie verhält es sich mit dem Menschen als "Träger" des Geistes oder der Person? Wie vollzieht sich denn dieses Tragen, wo und wie stehen diese Bereiche des Lebens und des Geistes zueinander? Welches Wesensverhältnis beider konstituiert den Menschen?

Ist denn der Mensch, wenn er innerhalb seiner "Vitalsphäre" verbleibt, was doch möglich sein müßte, wenn er von der Möglichkeit des Prinzips Geist keinen Gebrauch macht, ist er dann ein Tier?

Bevor wir weiter auf diese Fragen eingehen, soll an Hand des Werkes von Rothacker das Problem noch schärfer herausgestellt werden. In der Arbeit "Die Schichten der Persönlichkeit" erscheint der Ansatz des Menschen als Lebewesen in aller Deutlichkeit.

Der Mensch baut sich aus Schichten auf. Dieser Aufbau einer "Leib-Seele-Geist-Einheit" ist einer Analogie gemäß zu sehen, die sich aus bestimmten Ergebnissen der Anatomie und der Physiologie ergibt. Abgesehen von Maß- und Gewichtsunterschieden, zeigt der Vergleich von menschlichem und tierischem Gehirn eine außerordentliche Vergrößerung des Stirn- und Scheitelhirns beim Menschen, an welche Teile die intellektuellen Fähigkeiten geknüpft sind. "Der anatomische Unterschied zwischen Mensch und Tier beruht wesentlich auf der Zunahme bestimmt charakterisierter Hirnteile". Und "der geistigen Entwicklung des Menschen über das Tier hinaus

entspricht anatomisch-physiologisch seine progressive Zerebration".[17)]

Entsprechend der phylogenetischen Entwicklung verläuft die ontogenetische. Das menschliche Kind kommt ohne geistiges Leben auf die Welt. Die Lebensäußerungen des Säuglings werden von entwicklungsgeschichtlich ältesten Teilen des Gehirns und des Nervensystems gesteuert und beschränken sich auf reflexartige Bewegungen. Erst allmählich reifen weitere Partien des Hirn- und Nervensystems aus und treten in entsprechende Funktion. In einer gewissen Ordnung der Aufbaufolge ist dann zunächst das Leben im Menschen von Empfindungen und Affekten, durch momentane Sinneseindrücke bestimmt. Dieses Affektleben ist ungezügelt und ungehemmt. Auch die diesem Gefühlsleben zugeordneten Hirnteile lassen sich anatomisch in den älteren Teilen des Zentralnervensystems, im Hirnstamm lokalisieren. Erst durch das Inkrafttreten der kortikalen Teile des Gesamthirns treten Hemmungen, Willensimpulse, bewußte Steuerung, Erinnerungsvermögen auf. Entsprechend dieser Gliederung ist eine Oberschicht festzustellen, der die Funktionen der Kontrolle, der Steuerung, der Entscheidung, des Gedächtnisses, der angespannten Aufmerksamkeit usw., auch "Ich-Funktion" genannt, zukommt. Diese Schicht ist von einer Tiefenschicht unterbaut, die in sich wieder reich gegliedert ist.

Die unterste, auf der sozusagen alles aufruht, ist die "Vitalschicht". Es ist die Schicht, "aus der heraus bereits die Einzeller handeln", " das animalische Leben".[18)] Ihr entsprechen die vegetativen Lebensvorgänge, wie Atmung, Verdauung, Regulationsmechanismen (Hormone) aller Art usw., die unwillkürlich auch noch im Schlafzustand ablaufen.

Die sich darauf aufbauende Schicht ist das "Tier im Menschen". Instinkte, Triebe, Dränge, Bedürfnisse, emotionale Wallungen und Affekte sind ihr korrespondierend und bieten eine mannigfaltige Vergleichsmöglichkeit zu den analogen Erscheinungen in der Tierwelt. So können die ausgesprochen menschlich erscheinenden Sozialverhältnisse, wie z.B. dienen und herrschen, in eine Beziehung gebracht

werden zu den Ergebnissen, die der Tierpsychologe Schjelderup-Ebbe in seinen Untersuchungen mit Haushühnern und anderen Vogelarten erzielt hat. Danach besteht in bestimmten Vogelgemeinschaften eine genau determinierte "Hackordnung", nach der festgelegt ist, welches Huhn ein anderes hacken darf und in welcher Rangfolge, wozu Gelegenheiten wie Futtersuche, Nestbau und ähnliches den Anlaß bieten. Die Hähne entwickeln sich dabei zu "Despoten" der Hennen, wobei sie in der Zeit des wachen Geschlechtstriebes ihr Verhalten zu einem "ritterlichen" modifizieren. Bei Sperlingen wiederum läßt sich bei manchen Artenformen das Weiberregiment feststellen, ein "Mutterrecht", das grausame Ausmaße annehmen kann. Aber auch die Liebeswerbung, mütterliche Betreuung der Kinder, Konkurrenzäusserungen, Imponiergehabe, die ganze reiche Mannigfaltigkeit menschlichen Gefühlsausdrucks kann in Beziehungen zu der in uns fortlebenden Tierreihe gebracht werden. "Das Studium der Ethologie der höheren Tiere ... wird uns immer mehr zur Erkenntnis bringen, daß es sich bei unserem Benehmen gegen Familie und Freunde, beim Liebeswerben u.ä. um rein angeborene, viel primitivere Vorgänge handelt, als wir gemeinhin glauben".[19] Der "Trieb" sich zu zeigen, aufzufallen, zu imponieren, der in vielfältigen Spielarten im Tierreich zur Gegebenheit kommt, findet sich beim Menschen ebenso ausgeprägt wieder. "Hier spricht das Leben gleichsam eine 'interbestialische Sprache' ". Affe, Hund antworten auf Bewunderung und Hohn ebenso wie wenige Monate alte Säuglinge. "Vielleicht will der Tagesschmetterling, der sich in die Sonne setzt, seine Farben und seine Zeichnung ausbreitet und sich dreht, dasselbe wie der Stutzer, der seine Kleidung und Eleganz exhibiert".[21]

Reaktionen, die in diesem Bereich des Menschen ihren Ursprung haben, zeichnen sich durch ein weit schnelleres Verlaufstempo aus als solche, die bereits durch die Ich-Funktion geregelt oder beeinflußt sind. "Wo wir diesem Tempo begegnen, da reagieren nicht "wir" als Iche und als vom Ich kontrollierte Gesamtpersön-

lichkeiten, sondern es reagiert das Tier in uns, also ein Bestandteil des Ganzen, welcher unser animalisches Leben nach seinen autonomen Gesetzen vollzieht. Und bei dieser Gelegenheit ist es wohl nicht unnütz zu fragen: wieviele Eigenschaften wir überhaupt mit den Tieren und die Tiere mit uns teilen. Leibliche Schönheit ist wahrlich nicht unser menschliches Reservat. Auf manchem Denkmal ist das Pferd schöner als der Held .... Es ist nachdenkenswert, was wir alles, zumal die Kinder und das weibliche Geschlecht an reizvollen Qualitäten dem Tier im Menschen verdanken".[21)] Es wird von Rothacker zwar betont, daß eine Unterscheidung zwischen menschlichem und tierischem Gebaren erforderlich sei, was allerdings nur mit Hilfe der Schichtentheorie überhaupt erst möglich ist, aber die Analogie des tierischen zum menschlichen Verhalten ist eine so offenkundige, "daß keine Wissenschaft auf ein durch die Phänomene so nahegelegtes Hilfsmittel verzichten könnte".[22)] Den Menschen nur als rationales Wesen zu sehen, ihn jeder "irrationalen Getriebenheit" entkleiden zu wollen, scheitert an der Lebensfremdheit, die solch einer Einstellung zugrunde liegen müßte gegenüber den zahllosen Beispielen des menschlichen Alltags. Diese "Irrationalität der menschlichen Antriebe" ist nicht nur eine Gegebenheit, die in pathologischen Fällen zur Erforschung und Behandlung kommt. Affektive Ausbrüche, Jähzorn, Wut, magische Angst, die Unsinnigkeiten im Verhalten Verliebter, Angst und Qual der Langeweile, alle die vielen sinnlos erscheinenden Handlungen im menschlichen Alltag sind unüberhörbare Anzeichen, daß der Mensch dabei nicht der Vernunft gemäß sein Verhalten ausrichtet, sondern von anderen Prinzipien her geleitet wird.

Die der Vernunft zugehörige Oberschicht der Ich-Funktion ist ständig unterbaut von der Tiefenperson. Dieses "Es-Leben" ist nicht nur in den bewußtlosen Zuständen (Schlaf) wirksam, sondern auch im Wachbewußtsein. Es läuft durch das Ich-Erleben hindurch. So nehmen wir zwar eine Maus anders wahr als ein Hund, dennoch, angesichts der Wirkungen solch eines Anblicks auf nervöse Menschen

oder Frauen, sind auch in unserer Wahrnehmung Bestandteile enthalten, "die dem Sehen des Menschentieres zukommen;" nur ist dieser Teil überbaut durch die bewußten Akte des Ich. "Überhöht und überschichtet aber nicht ersetzt".[23] Insofern nehmen wir die Maus wahr

a) als Menschentier,

b) als Personwesen.

Diese beiden Komponenten sind normalerweise in der Wahrnehmung des Menschen verkoppelt und verschmolzen, ein einheitlicher Vorgang, der das animalische und ichhafte Sein in der Gesamtpersönlichkeit umfaßt.

Die Tiefenperson, das Es, das Unbewußte, oder die Emotionalschicht, alles Bezeichnungen für die gleiche Erscheinung, die gegenüber der mit der Ich-Funktion zusammenhängenden Personenschicht (Charakter, verantwortungsfähiges Handeln) abgegrenzt wird, muß "wie ein selbständiges Lebewesen"[24] angesehen werden. Sicher gehen die meisten Impulse dieser Schicht wie durch ein Filter erst durch die Kontrollinstanz der Steuerungsfunktion des Ich hindurch, aber in vielen Fällen lebt sich dieses Es auch ganz unmittelbar aus. Es hat dann autonomen Charakter.

Bisher war diese Tiefenperson nach den Beziehungen hin beschrieben, die sie mit der biologischen Gattung verbindet. Es ist aber eine weitere Schicht festzustellen, die als ausgesprochen menschlich angesehen werden muß. In diesem Sinn kann von einer "beseelten" Tiefenperson gesprochen werden. Das Unbewußte hat eine tierische Schicht, ist aber nicht ausgesprochen animalisch. "Die Tiefenperson ist der Quellpunkt der Einbildungskraft und damit aller Poesie und Schönheit. Sie ist auch der Quell der Traumbilder".[25] Mythos und Dichtung haben dort ihren Ursprung.

"Und jetzt sind wir endlich in der Lage, von dem 'Leben im Menschen' sodann 'dem Tier im Menschen', d.h. der Schicht der Triebe und Triebemotionen, eine ausschließlich menschlich emotionelle Schicht abzuheben, welche doch innerhalb der Tiefenperson und unterhalb der Ich-Funktion, aber oberhalb der rein biologischen Sphäre unser

edelstes Besitztum darstellt."[26] Nichtsdestoweniger ruht aber diese nunmehr ausschließlich menschliche Schicht mit ihren Ausformungen der "befreiten, rein schauenden Einbildungskraft, der geistesträchtigen Stimmung, der elementaren Sympathie und Liebe ... die reiche Welt von Freude, Traum, Hoffnung, ästhetische, religiöse, noetische Gefühlsakte usw. .... auf der breiten Basis animalischer Emotionen in wissenschaftlich durchleuchtbarer Weise auf".[27] Es ist erforderlich, darauf hinzuweisen und auf das entschiedenste zu betonen, "daß die höheren Schichten dauernd durch animalische unterbaut sind".

Es ist an diesen und verwandten Ausführungen auffallend, daß an- und für sich tatsächlich vorfindliche Sachverhalte unter ein festes Schema gebracht werden. Alles was nicht rational ist, ist irrational. Damit aber auch gleichzeitig animalisch. Kommt man unter dem Zwang der Phänomene damit nicht mehr aus, dann wird eine weitere Unterteilung des Schemas vorgenommen, womit aber keineswegs vom Grundschema abgewichen wird.

Die Arbeit Rothackers ist weitgehend psychologisch ausgerichtet. Die Schichten des Menschen sind seelische Schichten. Wenn aber hier vom Seelischen, d.h. von der Innenseite des Menschen die Rede ist, dann ist Leibliches zwangsläufig mitgemeint. Wenn das Sträuben der Haare, das Auftreten von Gänsehaut oder das Imponiergehabe des Stutzers im Vergleich zu tierischem Verhalten gesetzt wird, so tritt dabei doch immer Leibliches in Erscheinung. Man könnte also mit Recht auch innerhalb dieses Denkhorizontes fragen, wie steht es denn mit dem Verhältnis der seelischen Schichtenphänomene zum Leiblichen? Wie ist denn dieses Verhältnis gebaut? Aber darüber gibt diese Theorie keine Auskunft. "Das Wie dieses Zusammenhangs ist ein metaphysisches Rätsel."[28]
Diesem Rätsel wird aber nicht mehr nachgefragt. Es bleibt im Ungefragten stehen. Wenn aber tatsächlich dieser Zusammenhang von Leib und Seele nicht mehr aufklärbar erscheint, dann könnte

immer noch gefragt werden, warum dies nicht möglich ist. Wenige Zeilen zuvor heißt es im Text: "Denn die seelischen und leiblichen Schichten hängen ineinander wie die Weichteile im Skelett. Ein Schlag, der die Armmuskulatur trifft, trifft auch den Knochen. Ein Bruch des Knochens legt den Arm lahm. Der mit der Gesamtexistenz fest verkoppelte Leib wird notwendig davon mitbetroffen, wenn in meiner Seele durch das Erlebnis eines schweren Verlustes oder ähnlichem ein Pfeiler zusammenbricht".[29] Ist aber das Wie ein Problem? Oder wird vielmehr dieses Nebeneinander (Parallelismus) oder Übereinander (Wechselwirkung) von Seele und Leib immer schon gewußt?
"Der Leib ist verglichen mit der Seele, das gröbere Gebilde, das vom differenzierten Seelischen auf seine viel reichere Abenteuerfahrt mitgenommen wird, wie der fahrende Ritter das Pferd mitnimmt, das allerdings auch fallen oder scheuen kann". Oder: "Ein seelisches Erlebnis auf der Skala 1 : 1000 wird immer auch ein mitlaufendes leibliches Erlebnis sein, aber nur auf einer vielleicht nur zehnteiligen Skala, die über 100, 200, 300 läuft".[30] Im Zusammenhang dieser Erörterungen heißt es, daß an dieser Stelle, wo gegenüber rein physiologischen Betrachtungsweisen des Menschen eine "Lanze für die Seele als solche gebrochen" werden soll, daß dies "unter Verzicht auf den ganzen metaphysischen Problemkreis des Geistes, der Person, der Existenz" geschehen soll.

Ist denn das überhaupt möglich? Oder ist es vielmehr so, daß der "ganze metaphysische Problemkreis", wenn auch vielleicht nicht explizit, deswegen aber nicht weniger wirksam, immer in solchen Erörterungen über den Menschen mitgeht, gleichsam wie eine unsichtbare Last, die eine noch so gut gemeinte und der Wissenschaft dienen wollende Meinung von vornherein niemals abwerfen kann?

Das eben erwähnte Problem, das dadurch entsteht, wenn die Tendenz aufkommt, philosophischen Fragestellungen aus dem Weg zu gehen, begegnet uns auch bei dem dritten Autor, A. Gehlen, den wir in Hinsicht auf die Frage nach der Lebewesenhaftigkeit des Menschen zur Erwähnung bringen.

Gehlen geht von der zu einem großen Teil unbestreitbaren Tatsache aus, daß alle bisherigen Bemühungen philosophischer Provenienz um die Wesensbestimmung des Menschen sich in einer dualistischen Interpretation gehalten haben. Dieser Dualismus ist gekennzeichnet durch die beiden Prinzipien von Leib und Seele in seinen mannigfaltigen Variationen, wobei besonders der Begriff Seele einen kaum mehr entwirrbaren Bedeutungsgehalt gewonnen hat. Dieses Denkschema des Menschen, nach dem dieser ein Lebewesen unter anderen ist, jedoch von ihnen trotzdem unterschieden durch ein hinzukommendes, eine vernünftige Seele, Geistseele, Personfähigkeit usw., ist uns auch in den beiden oben angeführten Abhandlungen, wenn auch in verschiedener Weise wieder begegnet. Gehlen führt die ungemeine Dauerhaftigkeit dieses besagten Schemas u.a. darauf zurück, daß es sich durch eine gewisse bequeme Hantierbarkeit auszeichnet. Es gibt ein brauchbares Modell. Auf der Innenseite kann man Psychologie und Geisteswissenschaften unterbringen, die Seele beschäftigt die Psychologen, ihre Ausdrucksformen die Sprachwissenschaft, Logik und andere Geisteswissenschaften. Der Leib wird den Medizinern, Biologen, Physiologen und Chemikern überlassen.
Trotz dieser Handgreiflichkeit der dualistischen Interpretation blieb jedoch das Hauptproblem dieses Schemas ungelöst: die Frage, wie sich Leib und Seele letztlich zueinander verhalten. Jahrhundertelanges Nachdenken hat dabei keine überzeugenden Resultate erzielt, die möglichen Problemstellungen innerhalb dieses Schemas scheinen übersehbar und erschöpft zu sein.

Gehlen unternimmt es nun, die Fragestellung zu ändern, bzw. neu zu formulieren. Die metaphysische, dualistische Auslegung des Menschen soll dabei nicht als Ausgangspunkt dienen, überdies die Betrachtung unter empirische Gesichtspunkte gestellt werden. Die herkömmliche Philosophie versteigt sich allzu leicht in Aussagen von hohem Anspruch, dessen Verifizierbarkeit jedoch nur selten gewährleistet werden kann.
"Könnte man nicht einige Punkte, eine Art Schlüsselthema finden, bei dem das Leib-Seele-Problem überhaupt nicht aufgeworfen würde; und das müßte ein erfahrungswissenschaftlich zu behandelndes sein, wenn man den Vorteil wahrnehmen wollte, zugleich mit allem Dualismus überhaupt alle Metaphysik, d.h. unbeantwortbaren Fragen auszugrenzen".[31)]

Es ist jetzt die Aufgabe, zu prüfen, inwieweit der Ansatz von Gehlen in der Tat neue Gesichtspunkte an den Tag bringt, wieweit diese Betrachtungsweisen Gültigkeit besitzen und schließlich, wo sie in der Folge in Interpretationen einmünden, die den Phänomenen überhaupt nicht mehr gerecht werden oder zu kurz reichen. In dem Einführungskapitel des Buches "Der Mensch" finden sich im Gegensatz zu der herkömmlichen und weit verbreiteten Auffassung des Menschen einige Hinblicke, die auf eine wesentliche und vertiefte Auseinandersetzung mit dem Thema hindeuten.

Wenn von einer Sonderstellung des Menschen die Rede ist, so impliziert dieser Ausdruck bereits eine Abhebung von etwas anderem. Scheler war dabei von dem Vergleich von Mensch und Tier ausgegangen, hatte also darzulegen versucht, wieweit hat der Mensch mit dem Tier etwas gemeinsam und wo beginnt eine Grenze, wo diese Gemeinsamkeit überstiegen wird. Gehlen behält zwar ausdrücklich[32)] diesen Ausgangspunkt bei, er ist ihm aber nicht mehr selbstverständlich. Bisher wäre dieser Vergleich in Verbindung mit dem eigentlich zunächst biologischen Begriff der Entwicklung eine eigenartige Symbiose eingegangen, die darin

besteht, daß die zwar nicht ausdrückliche, aber vorgefaßte Absicht bestand, die menschlichen Eigenschaften und Vollzüge aus den tierischen abzuleiten. Der Begriff "Entwicklung" bekam dabei ein Ausmaß und eine Dehnfähigkeit, die ihn aus den Grenzen seines Ursprunges in Gebiete führte, wo er überhaupt nicht mehr hingehört. Wie das häufig im Bereich der Wissenschaft zu beobachten ist, wird ein "hypothetischer Begriff zu einem metaphysischen", d.h. eine im wissenschaftlichen Feld, wo ja immer ein engbegrenztes Gebiet abgesteckt werden muß, möglicherweise durchaus berechtigte und den Erscheinungen angemessene Modellvorstellung hebt sich über dieses Gebiet hinaus und führt dann ein nicht mehr kontrolliertes und häufig unüberschaubares Eigenleben. Philosophie in einer ungemäßen und nicht erkannten Weise dringt in Wissenschaft ein. Diese Vorherrschaft des Entwicklungsgedankens kann in den beiden oben erwähnten Arbeiten, besonders in der zweiten, sehr gut beobachtet werden.

Wenn dagegen hier auch die Vergleiche zwischen Mensch und Tier in weitem Umfang zur Besprechung herangezogen werden, so stehen sie jedoch nicht im Bann der Entwicklungssicht.
Warum aber der Vergleich mit dem Tier grundsätzlich am Anfang der Untersuchung steht, warum der Mensch eine "Sonder-Stellung" inne hat, das wird auch hier nicht Problem und bleibt ungeklärt. Wenn Gehlen meint, die vielhundertjährige Bemühung der Philosophie in Bezug auf die Leib-Seele-Theorie des Menschen hätte keine Resultate erzielt, so müßte dagegen eingewendet werden, daß wahre Philosophie niemals handgreifliche Ergebnisse zeitigen kann. Damit würde man das Wesen von Philosophie von Grund aus verkennen und ihr etwas abverlangen, was sie niemals leisten kann. Ob nichtsdestoweniger trotz der weithin geltenden Geringschätzung philosophischer Bemühungen, die wenigen großen Gedanken der Philosophie nicht eine Wirkmächtigkeit haben, die die Dimension unmittelbarer Handgreiflichkeit durch einen

Wesensunterschied von überwältigendem Maß übersteigt, ist eine Frage, der im Rahmen der Untersuchung nicht weiter nachgegangen werden kann.

Richtig an den angemeldeten Bedenken Gehlens ist aber, daß die Auffassung des Menschen als Leib-Seele-Geist-Einheit sozusagen negativen Charakter hat. An sich nicht falsch, postuliert sie in dieser Formulierung selbst, daß mit dem Aufweis dieser getrennten Bereiche des Menschen nicht eine absolute Unterscheidung gesetzt sein soll. Wie aber diese Einheit positiv zu verstehen ist, darüber eine Auskunft zu geben, ist dieser Auffassung nicht möglich. Die Gebiete der Morphologie, Physiologie, des "Außen" stehen fremd neben den anderen des "Innen" der Psychologie und Geisteswissenschaften. Wenn dann trotzdem vielfältig versichert wird, der Mensch sei eine "Ganzheit", so können diese noch so betonten Behauptungen über das Nichtbewältigte an diesem Problem nicht hinwegtäuschen. Sie enthalten in diesem Appell an den "ganzen Menschen" eigentlich eine Weigerung, sich der Schwierigkeit des Themas zu stellen.
So besteht die Forderung durchaus zu recht, "Kategorien" zu finden, die den verschiedenen, möglichen Hinsichten auf den Menschen gerecht werden, einen "leitenden Gesichtspunkt" aufzusuchen, der nicht in einer abstrakten Formel besteht, die sich des Bezuges zum Konkreten enthoben zu sein glaubt, sondern der die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften berücksichtigt, sich ihnen verbunden weiß, wenn auch in kritischer Betrachtung.

Es wäre wiederum hervorzuheben, daß eigentliche Philosophie dieser letztgenannten Forderung immer zu entsprechen versuchen wird und es auch immer getan hat. Sie ist dann allerdings keine "empirische Wissenschaft" mehr und kann es gar nicht sein, und auch Gehlen selbst hat mit diesen berechtigten Aussagen den Boden einer empirischen Wissenschaft verlassen und philosophisch gedacht und ist dadurch in einen Selbstwiderspruch geraten, wenn er be-

hauptet, daß er die Philosophie als eine empirische Wissenschaft ansieht.[33]
Wenn im Bereich der Zoologie, Biologie, wie es insofern angemessen ist, nur einzelne Merkmale oder Eigenschaften von Organismen untersucht werden, so stößt man dabei auf nichts spezifisch Menschliches. Wohl hat der Mensch einen eigenartigen Körperbau, aber der der Affen ist eben ziemlich ähnlich. Tiere schließen sich zu Gesellschaften zusammen, führen meisterhafte Bauten aus, Elefanten sind sprichwörtlich klug und die Verständigung mancher Tierarten wird als Sprache bezeichnet. "So scheint der Mensch allenfalls das letzte Kapitel einer Zoologie zu sein".[34]

Gehlen folgert daher: solange keine Gesamtanschauung des Menschen gefunden ist, solange eine solche fehlt, gibt es keine selbständige Anthropologie, weil es kein selbständiges Wesen Mensch gibt.

Wenn das Menschenwesen auch in keiner eindeutigen oder gar in einer dieses Menschenwesen verfehlenden Weise zur Bestimmung gelangt, so gibt es dieses Menschenwesen gleichwohl. Keine noch so einseitige oder in mehreren Hinblicken auseinanderfallende Betrachtungsweise des Menschen kann daran etwas ändern, daß er als Mensch ist und sich als solchen versteht. Und dieses Verstehen, diese Deutung seiner selbst ist nicht etwa nichts, sondern bestimmt, wie er "ist". Insofern gibt es, solange es Menschen gibt, auch ein "Verständnis" seiner selbst, dieses fehlt nie. Dieses Verständnis seiner selbst geht allem Wissen und Forschen gleichsam unsichtbar vorher.

Gehlen kommt diesem selbst sehr nahe, wenn er schreibt: "Ob sich der Mensch als Geschöpf Gottes versteht oder als arrivierten Affen, wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wirklichen Tatsachen ausmachen; man wird in beiden Fällen auch in sich sehr verschiedene Befehle hören".[35] Die eine Deutung legt den Menschen von Gott her aus, ist eine theologische Interpretation, also keine wissenschaftliche, die andere, die ihn vom

Tier her auslegt, ist, wie Gehlen aufzuzeigen unternimmt, wissenschaftlich zweideutig. Beide Deutungen haben aber eines gemeinsam, immer wird der Mensch von etwas Außermenschlichem her gesehen. Muß dies so sein? Gerade hier beginnt die Untersuchung "Der Mensch" mit der Entwicklung einer Auffassung, die es möglich macht, dem Wesen des Menschen mit Begriffen nahezukommen, die spezifisch für ihn sind.

Das ist wiederum ein fundamental richtiger Gedanke. Zweifelhaft wird die Sache aber sofort, wenn gefordert wird, daß die Aufgabe dieser Deutung, die zunächst darauf verzichtet, den Menschen vom Außermenschlichen her auszulegen, in einer "wissenschaftlichen, d.h. empirischen Analyse des Menschen" zu leisten ist. Diese Aufgabe liegt außerhalb des der Wissenschaft zugänglichen Bereiches und kann nur innerhalb einer anderen Denkweise unternommen werden.

Bei aller Erweiterung von Sichtmöglichkeiten und der mitunter überzeugend dargestellten Einzelphänomene steht das Durcheinander von Wissenschaft und Philosophie in den Arbeiten Gehlens seinen ursprünglichen Intentionen im Wege. Auf der einen Seite die durchlaufende Tendenz, die Untersuchung unter empirischen Gesichtspunkten zu führen, was auf der anderen Seite gar nicht möglich ist, nämlich vom Thema her nicht geleistet werden kann, so daß doch wieder in philosophische Gedankengänge eingegangen werden muß. So kommt es beinahe zwangsläufig dazu, daß die mehrfach gültig gesehenen Ansatzpunkte sich im Verlauf der Ausführungen in zu kurzreichende erschöpfen oder sogar wieder verlassen werden.

Wie steht es nun mit der erwähnten "Gesamtauffassung" des Menschen? Gehlen bezeichnet seine Betrachtungsweise selbst als biologisch, hebt aber diese gegen die übliche Auffassung von biologisch ab, welche, insofern sie auf den Menschen angewendet wird, wie er sagt, gerade nicht biologisch denkt. "Im Menschen

liegt ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur vor."[36] Unter der Voraussetzung, diesen Sachverhalt einmal als gegeben anzunehmen, wäre jeder Versuch einer unmittelbaren Ableitung des Menschen vom Tier dazu geeignet, die Sicht auf dieses Phänomen von vornherein zu verdecken. Diese Ableitung vom Tier behauptet gerade deswegen biologisch zu denken, weil sie vom Organischen, Somatischen, von den Entwicklungsgesetzen her denkt. Daß dabei eine Fülle von Phänomenen, die sich nicht in diesen Bereichen unterbringen lassen, unter den Tisch fallen, die aber andererseits zumindestens ebensolches Recht auf Berücksichtigung erfordern, das wird in dieser Denkweise nicht gesehen oder durch entsprechenden Einbau von Ergebnissen der Tierpsychologie auszugleichen versucht. Die "anthropo-biologische" Betrachtungsweise Gehlens versucht jedoch von vornherein, in ihren Begriffen dem unverkürzten Ganzen der Erscheinungen Rechnung zu tragen. Die Fragestellung lautet dann: wie steht es um die Existenzbedingungen solch eines unvergleichbaren und sonderbaren Wesens, dem jede Vorgegebenheit und Sicherung, wie sie im Tierreich gewährleistet ist, fehlt? "Es ist ein höchst komplizierter, ein wunderbarer Aufbau von Leistungen erfordert, damit ein Wesen von gerade dieser leiblichen Verfassung morgen und nächste Woche und nächstes Jahr noch leben kann. So sieht die biologische Betrachtungsweise aus, wenn es sich um den Menschen handelt".[37] In diesem Aufbau sind grundsätzlich auch alle Leistungen inbegriffen, die als "höhere Funktionen" angesehen werden. Dem unverstellten Blick zeigt sich nämlich, daß dieses, was man den geistigen Vollzügen allein vorzubehalten pflegt, in den "vitalen" Bereichen schon "vorberücksichtigt" ist. "Die vegetativen, sensorischen und motorischen Funktionen arbeiten offenbar viel geistreicher als der Idealismus zugeben wollte und der Materialismus zugeben konnte".[38]
Insofern geht es nicht an, erst einen sozusagen neutral arbeitenden Organismus zu konstituieren, dem die höheren Funktionen aufgestockt sind oder die sich des Leibes als eines Instrumentes

bedienen. In solcher Sicht bleiben sie immer unverstanden, denn es ist von vornherein die organische Sonderstellung des Menschen im vollen Umfang zu berücksichtigen.
Der Mensch erscheint demnach als ein "Mängelwesen". Er verfügt zur Ermöglichung seiner Lebensführung und -erhaltung über keine dementsprechenden Organe. Weder zum Angriff noch zur Verteidigung, noch zur Flucht ist er vom Organischen her ausgerüstet. Er besitzt kein Haarkleid, das ihn vor den Unbilden der Witterung schützen könnte. Die Qualität seiner Sinnesorgane wird von der der meisten Tiere übertroffen, und ein "geradezu lebensgefährlicher Mangel an echten Instinkten" versagt ihm, entsprechende Reaktionen auszuführen, die zur Bewältigung einer Situation erforderlich wären. Eine sonst nicht auffindbare Dauer der Schutzbedürftigkeit kennzeichnet das Stadium des Heranwachsens bis zum ausgebildeten Individuum. Diese Mängel können unter Begriffen wie Unspezialisiertheit, Unangepaßtheit als "Primitivismen" zusammengefaßt werden. Ein so "organisch mittelloses" Lebewesen würde unter natürlichen Verhältnissen, unter Einflüssen der Witterung und der Bedrohung durch gefährliche Raubtiere in kürzester Zeit der Ausrottung verfallen sein. Es gilt also einen Gesichtspunkt zu finden, unter dessen Hinblick es möglich ist, zu verstehen, wie ein solches "monströses Wesen" offenbar trotzdem die Bedingungen seiner Lebenserhaltung sicherstellen kann. Und dies nicht so, daß eine organische Struktur mit der eines Menschenaffen verglichen wird, sondern wie dieses mit jedem Tier unvergleichbare Wesen von sich her lebensfähig ist. Dabei ergibt sich, daß gerade die unspezialisierte Gesamtverfassung des Menschen, die vom Tier her gesehen eine lebensunmögliche Belastung darstellen würde, ihm ermöglicht, in Selbsttätigkeit und Handlung die Mittel seiner Existenz sicherzustellen. Der Mensch als "handelndes Wesen" steht somit im Mittelpunkt der Betrachtung, welche gewährleistet, einerseits von dem Leib-Seele-Problem abzusehen und andererseits sämtliche Phänomene unter eine durchgängige Perspektive zu stellen.

Einher mit dem Menschen als handelndem Wesen geht seine "Weltoffenheit". Eben deswegen, weil ihm versagt ist, fest in eine Umwelt eingepaßt zu sein wie das Tier, das mit jeweils entsprechenden Organen und mühelos sicher funktionierenden Instinkten ausgestattet ist, muß er sich seine Natur erst schaffen. Der Mensch hat keine natürliche Sphäre, in die er hineingebunden wäre; die Natur tritt ihm in ihrer Mannigfaltigkeit entgegen und bietet sich ihm notwendigerweise zur Bearbeitung und Beherrschung dar. Die Natur des Menschen ist seine Kultur.

Ist aber in der Aussage über den Menschen als "Mängelwesen" nicht etwas mitgesetzt, das in dem Begriff Mangel zu Tage tritt? Mangel bezeichnet ja die Weise des Fehlens. Es fehlt dem Menschen etwas. Der Nicht-Mangel findet sich bei den Tieren vor. Die haben alles, was sie brauchen. In vollkommener Weise ist von ihnen selbst her gesorgt, so daß sie nicht einmal auf den Gedanken kommen können, daß ihnen etwas fehlt. Anders beim Menschen: der muß sich um sein tägliches Brot, um seine Unterkunft und Kleidung kümmern. Bleibt es aber dabei? Muß er sich denn nicht um noch vieles mehr kümmern, so daß die Sorge um die Lebenserhaltung dagegen einen verschwindenden Platz einnehmen kann, jedenfalls aber immer als solche Sorge in einem Verhältnis zu einer übergreifenden steht?

Die Auffassung des Menschen als Mängelwesen entstammt nach wie vor dem Bereich des Vergleiches von Mensch und Tier. Auch wenn Gehlen darauf hinweist, daß diesem Begriff nur transitorische Bedeutung zukommt, "kein Substanzbegriff" ist, ist der Sachverhalt damit nicht aus der Welt geschaffen. Die Forderung, die der Verfasser selbst mit Recht eingangs seiner Untersuchung aufgestellt hat, spezifische "Kategorien" für den Menschen aufzusuchen, die seiner Wesensverfassung allein zukommen, ist nicht erfüllt worden. Es geht, wenn auch in wohl zu beachtender, differenzierter Weise wieder um den Menschen als Lebewesen.
Was heißt aber "Leben" beim Menschen, nach dem nicht mehr gefragt wird, nicht mehr gefragt werden kann, da dieses "Leben" von vorn-

herein von dem des Tieres verstanden wird?
Dementsprechend bleibt die Betrachtungsweise Gehlens biologisch bei aller Erweiterung und Differenzierung, die in der Herausarbeitung und Abhebung gegen übliches biologisches Denken liegen mag. Das dankenswerte Verdienst von Gehlen besteht darin, daß er den einmaligen Entwurf des Menschen herausgestellt hat, er bleibt aber über die Brücke des Biologischen dem Tierreich verhaftet.

Angesichts der ungeheueren Weite und Tiefe menschlicher Vollzüge und Beziehungen könnte man, um einmal in der gleichen Denkweise zu verbleiben, den Menschen mit gleichem oder mehr Recht als "Fülle-Wesen" bezeichnen. Und nur von der unverkürzten Sicht her auf den Menschen kann es mit Aussicht auf Erfolg gelingen, das Phänomen "Leben" überhaupt zu Gesicht zu bekommen und dann erst die Aufgabe unternommen werden, dem ungemein schwierigen Problem näherzukommen. So richtig es sein mag, den Menschen als handelndes Wesen zu sehen und die Phänomene danach zu beschreiben und ihn nicht erst in Leib und Seele zu zerlegen, welche Bereiche dann niemehr zusammenzubringen sind: wenn aber Handlung von vornherein als Vollzugsgrund erscheint, um die Existenzbedingungen, d.h. die Voraussetzungen zur Lebensfristung, sicherzustellen, müssen die Ergebnisse einer solchen Untersuchung zu kurz reichen.

C. Die Vorherrschaft der Auffassung des Menschen als Lebewesen und die Fremdheit des Tieres

Wohin hat uns der Weg geführt? Es galt an Hand von drei charakteristischen Untersuchungen, das Problem der Lebewesenhaftigkeit des Menschen zunächst in Umrissen deutlich zu machen. Es ergab sich dabei, daß die Auffassung des Menschen als animal rationale, als denkendes Lebewesen, jeweils den Ausführungen vorhergeht. Die Auslegung selbst bleibt unbedacht und wird nicht mehr befragt.

Der Mensch ist ein Lebendiges unter dem vielen Lebendigen, das sich auf der Erde vorfindet. Das Lebendige hat er mit allen anderen Lebewesen gemeinsam. Das Lebendige ist entweder so geartet, daß es beim Menschen aus sich selbst eine Steigerung erfährt und hervorbringt, die sich in der Vernunft des Menschenwesens offenbart. Die Vernunft verbleibt dabei im Bereich des Lebens.
Oder sie ist etwas dem Leben Hinzukommendes, das nicht selbst aus dem Lebensbereich hervorgegangen ist, es hebt sich ihm gegenüber ab und verweist auf anderes. Es kann sogar dieses neue andere Prinzip dem Leben durchaus entgegengesetzt, feindlich verstanden werden.

Der Mensch lebt aber doch offenbar! Er schläft und ißt, verdaut, bewegt sich. Alles das tut das Tier auch. Er hat zwei Augen, Nase, Mund, Ohren, Füße, Zeugungsorgane, Behaarung, wie die ihm nahestehenden Säugetiere auch. Wie kann denn an solch einem Sachverhalt gezweifelt werden? Führt ein Weiterfragen nicht in die Leere des Nur-mehr-fragens? Daß die Auslegung des Menschen als denkendes Lebewesen als selbstverständlich genommen wird, daran soll gar nicht gezweifelt werden. Ganz im Gegenteil, es liegt gerade in der Absicht dieser Arbeit, diese Selbstverständlichkeit möglichst scharf herauszustellen. Überdies entbehrt die Auffassung des Menschen als animal rationale durchaus nicht

einer gewaltigen Überzeugungskraft und Einsehbarkeit. Sie ist sogar so überzeugend, daß sie keineswegs auf den Bereich der Wissenschaft und der Philosophie beschränkt wäre, sondern sie ist längst Allgemeingut des Menschen unseres Geschichtsraumes geworden, ob der Einzelne nun je von solch einem Begriff etwas gehört hat oder nicht. So muß der Arzt seinen Patienten keineswegs darüber aufklären, daß er einen Organismus hat, an dem sich biologische Funktionen vollziehen und feststellen lassen; das weiß er bereits und verlangt dementsprechend, daß der Arzt die Störungen, die nun einmal an solchen Funktionen auftreten können, auf schnellstem und schmerzlosestem Weg beseitigt. Er würde einem Arzt, der Zweifel an solch einer Auffassung zum Ausdruck brächte, mit ernstem Mißtrauen begegnen und bald einen anderen konsultieren.

Weiterhin wird die Machtstellung dieser Auslegung dadurch fortlaufend verstärkt, daß sich die immer mehr ausbreitenden Wissenschaften mit ihren Ergebnissen diese ständig verifizieren.

Nichtsdestoweniger erhebt sich der Verdacht, daß gerade die selbstverständliche Überzeugungskraft und Einsehbarkeit dieser Auffassung entscheidende Phänomene des Menschen-Wesens verstellt und verdeckt.
Ist die Vorherrschaft des Vergleichs von Mensch und Tier so selbstverständlich? Warum muß sich der Mensch vom Tier her auslegen? Dem unbefangenen Blick auf das Tier zeigt sich eine dem Menschen unbegreifliche Fremdheit. Eine unüberbrückbare Kluft tut sich auf zwischen Menschen-Wesen und Tier-Wesen. Jedem Tier eignet in seinen Vollzügen eine Vollkommenheit, Abgerundetheit und Sicherheit, eine Unstörbarkeit seines Daseins, die vom Tierreich her gesehen jeden Vergleich mit dem Menschen spottet.
Die Sprünge eines fliehenden Rehes, das in langgestreckten Zügen eine Waldwiese überquert, vereinigen sich zu einer Bewegungsgestalt von Vollendung und Grazie, die kein noch so ausgebildeter und trainierter Leichtathlet jemals erreicht. Die Kreise eines schwebenden Raubvogels sind von souveräner Schönheit und voll-

endeter Eleganz. Keine noch so komplizierte Flugmaschine kann dieser qualitativen Perfektion nahekommen.

Es zeigt sich eine Grenze. Der Mensch übersteigt nicht die Grenzen, die dem Tier gesetzt sind und erweitert sie dann durch seine Fähigkeiten ins Unermeßliche, sondern er reicht an diese nicht hin. In allen Bezügen des Tieres, soweit sie nicht durch den Eingriff des Menschen gestört werden, ob dies Nahrungssuche, Paarung, Brutpflege oder die großartigen Erscheinungen der Flüge der Zugvögel betrifft, immer, selbst in der Gestalt der Tiere aufleuchtend, ist alles gegeben, rund und fertig, in einer Vollkommenheit, die den Menschen betroffen machen kann.

In der achten Duineser Elegie sagt Rilke: "Oh Seligkeit der kleinen Kreatur, die immer bleibt im Schoße, der sie austrug". Jedes Tier kommt im Prinzip fertig auf die Welt, es hat seine "Natur". Der Mensch hat keine"Natur", oder seine Natur ist es, keine zu haben. Er ist sich selbst Aufgabe, er muß erst werden, was er ist. Von vornherein ist seine Wesensstruktur so geartet, daß er sich verhalten muß. Zu dem ihn Umgebenden, zu der Welt, zu Seinesgleichen und zu sich selbst. Und das nicht so, daß er das einmal könnte und dann wieder nicht. Auch jemand, "der in den Tag hineinlebt" oder "dahinvegetiert", verhält sich in einem solchen Verhalten. Dieses kann oder muß nur der Mensch. Sich-"verhalten", in diesem Sinn genommen, kann kein Tier. Die moderne Verhaltensforschung mag auf Reaktionsweisen, auf Ablaufgestalten und instinktive Vollzüge der Tiere stoßen und dabei wertvolle Ergebnisse erarbeiten, ein Verhalten der Tiere wird diese Wissenschaft aber nie erforschen können, weil ein Tier sich nicht verhalten kann. Diese mangelnde Unterscheidung führt dann eben auch zu den oben erwähnten Übertragungen (Rothacker) dieser Forschungsergebnisse auf den Menschen.

Dem Tier ermangelt nicht die Sprache, sondern ein Tier steht jenseits der Möglichkeit der Rede. Es ist stumm. Kein Mensch kann sich mit einem Tier verständigen.[39] Darum muß das Wesen des Tieres dem Menschen fremd bleiben, woran auch sämtliche anthropomorphen Tierbeschreibungen nichts ändern. Nicht nur der Mensch wird in der Auslegung vom Tier her verfehlt, sondern ebenso das Wesen des Tieres in der Auslegung vom Menschen her. Die anthropomorphen und theriomorphen Deutungen bedingen sich wechselseitig. Die Fremdheit des Tieres, seine Stummheit und Unverstehbarkeit wurde dem antiken Menschen offenbar als Sinnbild des Göttlichen. Im Kult erschien das Unzugängliche, Ungeheuerliche und abgründig Fremde der Gottheit im Tierbild.

Welche weiten Weg durch die Geschichte hatte es seitdem bedurft, bis zu dem beinahe zwangshaften Bestreben des gegenwärtigen Zeitalters, den Menschen an das Tier oder umgekehrt das Tier an den Menschen anzugleichen? Es gilt als selbstverständlich, im Dienst an der Wissenschaft, wenn ein amerikanisches Ehepaar einen jungen Schimpansen "adoptiert", und zu Vergleichszwecken mit ihrem gleichaltrigen Kind aufzieht, wobei sich dann "eine weitgehende Ähnlichkeit mit dem Menschen unabweisbar aufdrängt".[40]

Was zwingt den Menschen in die Tendenz, sich vom Tier her zu verstehen und warum hat diese Tendenz heute einen solchen Umfang erreicht? Dazu kann hier nur einiges gesagt werden:

1. Das Menschen-Wesen hat eine Struktur der Unbestimmtheit. Wenn unter Wesen verstanden wird, ein sachhaltiges Was anzugeben, hat der Mensch kein Wesen. Sein Wesen besteht darin, daß er sich selbst zur Aufgabe hat. Sein "Sein" ist ihm aufgetragen, er "hat" zu sein. Dies so vorgängig, daß er aus dieser Struktur nicht beliebig heraustreten kann, sondern diese Weise seines Seins bleibt bestehen, auch wenn er diese Aufgabe nicht übernehmen will oder gar dagegen protestiert. Diese "Aufgabe"

ist aber inhaltlich nicht zu bestimmen und festzulegen. Sie besteht eben darin, daß der Mensch sich aufgegeben ist, d.h. der zu sein, der er ist. Gleichwohl ist diese formale Leere kein Vakuum. Dieses Nicht-Wissen, wo es mit ihm hinaus will, dieses ursprünglich Haltlose, prinzipiell Unfertige, dieses - daß immer noch etwas aussteht - geht vor allem Erreichten, Geglückten und Vollbrachten einher und kann mit keiner noch so großen Anstrengung oder keinem noch so bedeutenden Werk eingeholt werden. Diese Struktur des Menschen-Wesens hat aber ganz und gar nichts mit einem Mangel zu tun, ganz im Gegenteil ist dort der Grund der Möglichkeit menschlicher Größe zu suchen. Gleichzeitig mit dieser Struktur ist die Tendenz gegeben, diesem Sachverhalt aus dem Weg zu gehen, ihn in seiner ganzen Schwere nicht zuzulassen. Damit wird für die Orientierung des Menschen an anderem Seienden, das diesen Charakter der letzten Unbestimmtheit nicht aufzuweisen hat, freier Raum gegeben. Das kann vielfältige Ausprägung erfahren.

2. Das freie Tier ist in seine Umwelt eingepaßt. Alle seine Bezüge gehen restlos in dieser auf. Das Tier hat nichts vor sich. Das Tier ist umgeben von Vollkommenheit und Harmonie, es ist im Schoß der Natur geborgen.[41)]
Wenn es dem Menschen gelänge, sich als "Tier festzustellen", wäre er der grundsätzlichen Problematik seines Daseins enthoben; dann sind seine Bezüge und Verhaltensweisen "natürlich", sind als solche zu erklären und in einen verstehbaren Zusammenhang zu bringen. Die ihn auszeichnende Unsicherheit, Störbarkeit und Disharmonie, wäre aus Abweichungen von einer "natürlichen" Lebensweise herzuleiten.

3. An der Leiblichkeit erfährt der Mensch seine Vergänglichkeit. Der Leib altert, wird krank, zerfällt schließlich im Tode. Er ist der Werdehaftigkeit ausgeliefert. Platon hat daher den Menschen in Leib und Seele getrennt. Die Seele ist das Unsterbliche am Menschen, das nicht entstanden ist, sondern immer schon war

und nie vergeht. Der Leib dagegen ist dem Irdischen verhaftet, in seinen Bezügen und Bedürfnissen mit dieser Welt verbunden. Er ist das Medium, in das die Seele eingehen muß, wenn sie durch einen Unglücksfall ihre überirdische Heimat verlassen hat. Das Bestreben des Menschen ist daher danach einzurichten, die Seele schon vor ihrer endgültigen Befreiung im Tode, soweit wie möglich vom Leiblichen loszulösen. Mit dieser Zweiteilung des Menschen geht die Begriffsbildung von Sinnlich und Geistig einher, wobei das Sinnliche dem Leiblichen und das Geistige der Seele zugeordnet wird. Das Sinnlich-Leiblich-Irdische erfährt dabei eine eigenartige Abwertung. Dieser Bereich ist dem Menschen im eigentlichen nicht zugehörig.
Am Leib wird aber nicht nur die Hinfälligkeit des Menschen erfahren, in seinen leiblichen Bezügen findet sich auch die Möglichkeit, diese Bezüge in eine Beziehung zum Tierischen zu bringen. Gerade da treten die Ähnlichkeiten am deutlichsten hervor. Der Leib wird somit dem Animalischen gleichgesetzt, diesen hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam. Das Tierische erfährt in dieser Sicht die Abwertung mit, die ursprünglich dem Leib des Menschen galt. Das "Tierische, Animalische" gilt als das im Menschen, das seinem Menschsein widrig ist, das durch die Herrschaft der Vernunft in Zaum gehalten werden muß. Seltsam an dieser so gängigen Betrachtungsweise ist, daß dem Tierwesen an sich doch gar nichts Minder- oder Abwertiges eignet. Wie kommt es dazu, daß unmenschlichen oder den Menschen nicht gemäßen Strebungen und Verhaltensweisen ein Prädikat zugedacht wird, das dem Sachverhalt gar nicht angemessen erscheint?

Könnte es gar sein, daß das Widrige, Ungemäße, Unmenschliche aus seinem eigenen Wesen entspringt und nicht seiner Leiblichkeit und schon gar nicht über diese verbunden dem Tierischen in ihm?

4. Eine weitere mögliche Wurzel für die Auslegung des Menschen vom Tier her ist die tatsächliche Ähnlichkeit von Mensch und Tier. Dieses Phänomen wird, ohne selbst bedacht zu sein, jeweils der herrschenden Auslegungstendenz zum Ausgangspunkt. Um aber die Ähnlichkeit von Mensch und Tier verstehen zu können, ist zuvor die Frage nach dem Menschen selbst zu beantworten. Erst aus dieser geklärten Antwort, ob sie nun geleistet werden kann oder nicht, ist eine geeignete Problemstellung überhaupt erst möglich. Es könnte sein, daß sich aus einer solchen Sicht eine eigentümliche Umkehrung ergibt. Die zweifellos an vielen Punkten beobachtbare Ähnlichkeit von Mensch und Tier wird dann nicht mehr das Selbstverständlichste und Natürlichste der Welt sein, sondern etwas, das einem angemessenen Verständnis am schwersten zugänglich ist.

D. Über das wissenschaftliche Denken

Wie kommt es aber dann, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse laufend in vieler Hinsicht die Verwandtschaft von Mensch und Tier bestätigen?
Wissenschaft arbeitet mit einer ihrem eigenen Wesen entsprechenden Weise. Sie befragt das Seiende, das ihr zum Forschungsgegenstand wird, in einem bestimmten Hinblick. Dieser Blick hat den Charakter der Reduktion. Das Umfassende, in dem sich ein Seiendes zeigt, wird zurückgeführt auf einen beschränkten Ausschnitt. Das volle Maß ist vermindert. Reduktion heißt nicht, daß nur einiges von den vielen Dingen in das Untersuchungsfeld eingerückt würde, sondern im Wesen der Wissenschaft ist angelegt, daß gerade alles, was irgend vorkommt, Gegenstand der Forschung werden kann. Die Reduktion zeigt sich also gerade nicht in der Weite der Mannigfaltigkeit und Ausbreitung, in der in wissenschaftlicher Methode Seiendes befragt und erforscht wird. Wie zeigt sie sich dann, und zeigt sie sich überhaupt?

Die Frage ist deswegen berechtigt, denn wann hätte es jemals im Lauf der Menschengeschichte eine Zeit gegeben, wo ein solch ungeheures Ausmaß an Wissen vorgelegen hätte. Dieses Übermaß kann aber so gesehen und verstanden werden, daß eine Beschränkung und Begrenztheit, die gleichwohl mit diesem Übermaß einhergeht, nicht zur Gegebenheit kommt. Von dieser "Fülle" des Wissens geht selbst etwas aus, kommt etwas her, was den Menschen in Beschlag nimmt, ohne daß er von sich aus dazu etwas tun müßte. Das-Sich-Zeigen des Phänomens der Reduktion ist also in doppelter Weise zu verstehen. Es zeigt sich in der maß"losen" Ausbreitung des Wissens und zeigt sich eben dadurch auch wieder nicht, weil eben diese Ausbreitung mit überzeugender Gewalt zu der Meinung verführt, der Mensch wisse heute über die Dinge Bescheid und zwar in einer Weise, der gegenüber z.B. das Wissen der Antike höchstens mit einer keimhaften Anlage zu vergleichen

wäre, die erst jetzt ihre prachtvolle und fruchtbringende Blüte hervorgebracht hätte. Wir wollen jetzt versuchen, diese Reduktion näher zu beschreiben.

Wenn im Untersuchungsbereich der Anatomie eine menschliche Leiche seziert und das Herz herausgenommen wird, so zeigt sich dem Wissenschaftler ein Muskelgewebe von der und der Beschaffenheit. Diese bestimmten Blutgefäße durchziehen das Gebilde, die die Versorgung mit Ernährungsstoffen sicherstellen. Verschiedene Öffnungen und Gänge sind angebracht, mit Klappen verschließbar, um den Blutstrom, der das Herz durchfließt, in geeigneter und sinnvoller Weise durch den Körper zu treiben. Das Herz weist eine charakteristische Gestaltung auf. Diese findet sich im Prinzip ebenso bei den warmblütigen Tieren. Nicht nur dies, sondern auch die Arbeitsweise und der Aufbau dieses Organes ist grundsätzlich in den vergleichbaren tierischen Organismen derselbe.
Ist aber der Leichnam im pathologischen Institut noch der Mensch? Ist dieses Präparat Herz, das sich im Wesentlichen von einem tierischen Vergleichspräparat nicht unterscheidet, noch das Herz dieses einzelnen Menschen?
Der Pathologe müßte darauf antworten, das interessiert mich nicht, das ist eine unwissenschaftliche Frage. Und in der Tat verhält es sich auch so. Die Frage ist unwissenschaftlich und ihr weiter nachgehen, hieße den Bereich der Wissenschaft verlassen. Nichtsdestoweniger könnte sie trotzdem berechtigt sein, wenigstens insofern, als zum Vorschein käme, daß dieses Muskelgebilde zwar als menschliches Herz bezeichnet werden kann, aber keinesfalls das ausmacht, was Herz eigentlich heißt. Ja, aber die Wissenschaft selbst würde doch am letzten dies bestreiten, daß das in anatomischer, physiologischer oder morphologischer Weise vorfindliche Herz schon alles besage. Wenn man mit diesem Namen einen Bezirk meine, der so etwas wie Gefühl, Verständnis oder Liebe ausdrückt, so gehöre das in den Unter-

suchungsbereich der Psychologie. Dort kämen derartige Erscheinungen zu ihrem Recht. Der Wissenschaftler, der einen Organismus anatomisch betrachtet, kann gar nicht anders, er muß einen seinem Wissenschaftszweig entsprechenden Ausschnitt des Gegenstandsbereiches vornehmen und ausgrenzen. Er muß diesen von anderem absetzen, und nur dadurch gibt sich das Untersuchungsobjekt frei für die Erforschung. Wollte man etwa von vornherein sämtliches berücksichtigen, was das menschliche Herz seit jeher auszeichnet, so gäbe es keine Forschung.

Unwissenschaftliche Zeitalter sind eben dadurch bestimmt, daß sie sich von dem "Blick auf das Ganze" nicht freimachen konnten, diesen Mut zur Beschränkung nicht aufbrachten und sich von metaphysischen oder mythischen Ansichten bevormunden ließen. Diese Beschränkung wäre eher einer Bescheidenheit gleichzusetzen, die sich damit bescheidet, das dem menschlichen Wissen Zugängliche und für den jeweiligen Wissenschaftsbereich Notwendige ans Licht zu bringen. Ohne genaue, anatomische Kenntnisse des menschlichen Körpers ist kein Arzt in der Lage, die Funktionsweisen der Organe zu kennen, und auf Grund dieser Kenntnisse erst dann er Störungen und Ausfälle der Organleistungen beurteilen und behandeln. Die Anatomie nimmt deshalb im Ausbildungsgang des Arztes einen entsprechend breiten Raum ein. Wenn also unter Beschränkung dieses gemeint sei, dann besteht sie in vollem Umfang zu recht. Dies soll auch gar nicht bestritten werden. Daß der Arzt über sorgfältige Kenntnis der menschlichen Organe verfügen soll und muß, ist eine Erfordernis seines Berufes, wenngleich auch eine unter anderen.

Mit dieser Beschränkung in der wissenschaftlichen Methode geht aber ein anderer Sachverhalt einher, der nicht so offensichtlich und greifbar auf der Hand liegt. Dieser erst führt uns an das heran, was hier unter Reduktion verstanden sein will. Wissenschaft ist auf Ergebnisse angewiesen, die in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden können. Wenn das eine so ist und sich

so verhält, dann muß das andere zwangsläufig so sein oder sich so verhalten, daß eine Ursache-Wirkung Beziehung hergestellt werden kann. Und nicht einmal und zufällig, sondern immer. Dieser sich immer wiederholende Zusammenhang kann im Experiment überprüft und geklärt werden. Wo der Gegenstand seiner Art nach sich einer experimentellen Untersuchungsweise versagt, wie im Falle des Menschen, sind soweit als möglich analoge Verhältnisse einzurichten. Was bietet sich unter solchen Umständen eher an als das Tier, dessen Organismus sich in anatomischer Sicht als grundsätzlich nicht verschieden von dem des Menschen erwiesen hat?

Wo dieses auch nicht mehr möglich ist, müssen geeignete Hypothesen, Vorentwürfe, aufgestellt werden, die sich aber in kausalen Zusammenhängen, die sich aus den empirisch erforschbaren Einzeltatsachen ergeben, bewähren müssen. Auch in der Medizin werden die Ergebnisse ihrer Forschung, wenn auch oft nicht in direkter Weise, dann doch auf Umwegen sichergestellt. Sie sind beweisbar, stehen in einem allgemein verständlichen Zusammenhang, sind dem Denken, das sich darum bemüht, notwendig einsehbar.

Die Ergebnisse ermöglichen aber auch der Wissenschaft, den vorliegenden Gegenstand zu beeinflussen. Er wird für den wissenschaftlichen Zugriff offen. Da man die Zusammenhänge erkannt, das komplizierte Spiel der verursachenden Kräfte und die Wirkungen, die daraus entstehen, durchschaut hat, können unter entsprechender Einwirkung auf dieses Zusammenspiel gewünschte und beabsichtigte Folgen hergestellt werden.

Wissenschaft ist keine müßige Beschäftigung, die sich nutzlosen Erwägungen hingibt. Ihre Bemühungen werden von greifbaren Erfolgen gekrönt und wer könnte sich den überwältigenden Ergebnissen verschließen, die die Wissenschaft auf allen Gebieten nur in den letzten Jahrzehnten erreicht hat, nicht zuletzt auf

dem medizinischen? War oben von einem Übermaß des Wissens die Rede, das einer wie immer gearteten Beschränktheit entgegenzustehen schien, so ist jetzt ein beinahe noch viel gewichtigerer Faktor angesprochen. Wissenschaftliches Denken verifiziert sich durch seine praktischen Erfolge. Es ist in der Lage, nicht mehr nur unfruchtbare "Theorie" zu sein, sondern die Dinge der Welt dem Zugriff des Menschen in die Hand zu geben, sie seiner Herrschaft zu unterstellen und das in einem Ausmaß, das vor kurzem noch unvorstellbar erschien.

Angesichts solcher unübersehbaren Bestätigung des wissenschaftlichen Denkens und Wissens erscheint es phantastisch und hergeholt, von Beschränkung zu reden.
Die Motoren laufen, die auf Grund von Gesetzen konstruiert wurden, die die Physik aufgestellt hat, der Kunstdünger, den die Chemie zu entwickeln half, läßt das Getreide besser wachsen, dessen Wachstumsstrukturen und -bedingungen die Biologie erforscht hat, und das Penicillin rettet den Menschen vor sonst tödlich verlaufenden Krankheiten.
Diese Tatsachen stehen jedem mit schier unüberwindlicher Gewalt vor Augen. Diese Gewalt ist sogar so groß, daß sie es vermag, gleichsam einen Schleier über die Dinge zu breiten. Der Schleier ist so dicht, daß er nur das von den Dingen freigibt, was dem wissenschaftlichen Denken entspricht. Seiendes gilt nur insofern, als es greifbar, meßbar, manipulierbar und beherrschbar ist.
Man könnte auch sagen, der Schleier ist vor dem Auge des Menschen. Seiendes antwortet nur in der Weise, wie es befragt wird. Auf die wissenschaftliche Fragestellung antwortet Seiendes in der Weise gesetzlicher Strukturen, die die Dinge erklären und verfügbar machen.
Dies ist der Sinn der unzureichenden Bezeichnung Reduktion.

Das menschliche Herz wird in dieser Sicht zu einem Pumpapparat, der an zentraler Stelle eines Organismus dessen Lebenstätigkeit in Gang hält. Da diese Sicht durch wirkungsvolle chirurgische Eingriffe oder medikamentöse Behandlung bestätigt wird, entsteht die Gefahr, daß sie allein als adäquat gilt. Unter diesem Hinblick unterscheidet sich der menschliche vom tierischen Organismus nicht.
Dieser Hinblick wird auch dadurch nicht erweitert oder gar überwunden, wenn behauptet wird, das Herz des Menschen sei natürlich nicht nur ein Pumpaggregat, sondern auch .....
Die Zusammenstückung verschiedener, wissenschaftlicher Hinsichten auf den gleichen Gegenstand ergibt niemals die freie Fülle des Wesens eines Seienden.

So könnte es sein, daß dem wissenschaftlichen Denken manches entzogen bleibt, was gleichwohl seine Gültigkeit hat. Sie ist womöglich der Gültigkeit des wissenschaftlichen Denkens vorgeordnet. Die Sprache spricht auch vom menschlichen Herz: vom "Zu-Herzen-nehmen", oder "Nicht-zu-Herzen-nehmen", vom tiefen Herzensgrund, vom bösen Herz des Menschen, von der Hartherzigkeit, vom Beherzigen, vom "Mit-ganzem Herzen-dabeisein", von der Unbarmherzigkeit. Sicher ist das unwissenschaftlich, aber gilt es nicht trotzdem doch? Und kann so etwas auch nur entfernt vom Tier ausgesagt werden, geschweige denn, daß es das Tier niemals auszusprechen vermag?!
Der Hinweis auf die Fremdheit des Tieres und die abgründige Kluft zwischen Mensch und Tier ist weder beweisbar, noch kann aus diesem Aufweis ein nur irgendwie gearteter Nutzen gezogen werden, noch ist er allgemein einsehbar.
Gleichwohl ist die Fremdheit des Tieres gegenüber dem Menschen so tiefgreifend, daß das Tier im menschlichen Sinne gar nicht krank sein kann. Krank sein kann nur der Mensch.

Der Gang der Untersuchung schlug hier einen Weg ein, der dahin führen sollte, erst einmal die Frage sichtbar zu machen, wie es mit dem Menschen als Lebewesen bestellt sei. Dabei wurde die verwickelte Problematik des Wesens von Mensch und Tier und dessen Vergleichbarkeit angeschnitten. Ohne diese Problematik zureichend klären zu können, führte der Gang doch zu einigen entscheidenden Punkten, deren Exposition dazu verhelfen sollte, die zumeist unbedachte Auslegung des Menschen als animal rationale in die Fragwürdigkeit zu bringen. Da gerade die Wissenschaft den Ansatz des Menschen als Lebewesen fortlaufend gebraucht und in ihren Ergebnissen auch bestätigt, war es notwendig, wiederum mit der nötigen Beschränkung das Problem des wissenschaftlichen Denkens zu berühren.

Es ergab sich von der hier vorgelegten Sicht aus, daß es keineswegs ausgemacht und selbstverständlich ist, den Menschen als Lebewesen anzusehen, eben wie anderes Lebendiges auch, zu dem dann noch ein höheres Prinzip hinzukommt.

Mit dem Hinweis auf die Fremdheit des Tieres und die entschiedene Andersartigkeit des Menschen-Wesens wurde schließlich die Behauptung aufgestellt, daß ein Tier gar nicht krank sein könne. Diese wissenschaftlichen Ergebnissen zuwiderlaufende These, daß der Mensch allein krank sein kann, soll sich im folgenden bewähren.

III. Mensch-Sein

A. Das Leben des Menschen

Die vorliegende Arbeit hat sich zur Aufgabe gestellt, ein ursprüngliches Verstehen von Krankheit auszuarbeiten. Wissenschaft kann ein solches Phänomen zwar innerhalb eines kausalen Zusammenhanges von Abläufen und Prozessen erklären, ein Verstehen von Krankheit ist ihr, sobald sie sich selbst nicht verkennt, verschlossen. Die Krankheitserklärungen und --beschreibungen der Wissenschaft gründen zudem in einem Menschenverständnis, das nicht Gegenstand der Wissenschaft werden kann. Es liegt, zumeist unbefragt, allen wissenschaftlichen Ergebnissen voraus.

In den vorangegangenen Ausführungen wurde versucht, den Grundansatz des Menschen als Lebewesen, der in der naturwissenschaftlichen Medizin weithin seine Geltung behauptet, einmal aufzuzeigen und in die Fragwürdigkeit zu bringen.
Die Deutung des Menschen aus der Natur, als biologisches Wesen unter anderen, das sich von diesen nur mit seinem Vermögen der Vernunft unterscheidet, welches wiederum aber auch nur aus biologischen Gegebenheiten entstanden ist, behauptet ihren Stand mit einer eindringlichen Hartnäckigkeit. Dies dürfte seinen besonderen Grund haben. Es wurde darauf hingewiesen, daß dieser in der recht verstandenen Konstitution des Menschen seinen Ursprung haben könnte. Die biologische Sicht des Menschen verweigert zwar an sich selbst eine Deutung der Krankheit. Wird aber nichtsdestoweniger eine solche versucht, so bleibt sie in einer grundsätzlichen Aporie stehen und bezeichnet Krankheit als ein Urphänomen alles Lebendigen, das der Hinfälligkeit und dem Vergehen ausgesetzt ist, ein notwendiger Vorgang, der bei den einzelnen Individuen in zufälliger Weise auftritt, jedenfalls grundsätzlich neutralen Charakter hat. Oder, falls man sich mit die-

ser Deutung nicht zufrieden gibt und, von den Phänomenen selbst gezwungen, andere Definitonen von Krankheit zu geben versucht, gerät man in eine Vielfalt von Meinungen hinein, die untereinander einer durchgängigen Einheit entbehren.

Diese zweite Möglichkeit macht häufig von einer Auslegung des Menschen Gebrauch, die bisher überhaupt noch nicht zur Erwöhnung gekommen ist. Wird in der biologischen Sicht der Mensch von der Natur her gesehen, so deutet jene den Menschen vom Geist her.
Der Mensch vermag danach das vegetativ-sinnlich-Lebendige des unmittelbaren Lebensprozesses - die Vitalsphäre - grundsätzlich zu übersteigen. Er vermag die andrängenden Affekte und Reize abzublenden und offen zu werden für das Wesen der Dinge. Im unmittelbaren Lebensbereich wird das jeweilige, zufällige So-Sein der Dinge wahrgenommen und hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit, Verwertbarkeit und Nützlichkeit zu den Anforderungen des Lebens in eine Entsprechung gebracht. Die Triebe wollen befriedigt werden und bedürfen der Verhaltensweisen, die im Zugriff auf die Umwelt diese Befriedigung sicherstellen. Dieses Verhalten kann dabei mit einer ausgeprägten Intelligenz ausgestattet sein. Von diesen Bezügen vermag sich der Mensch zu lösen. Als Geist-Wesen ist er das Wesen der Distanz. Ist er in dieser Weise von allem Organischen und Sinnlichen, das ihn bedrängt, entbunden, enthüllt sich ihm das Wesen der Dinge, die Sinngestalten der Welt tun sich ihm auf. Der Geist als die Vernunft des Menschen kann alles denken, alles in der Welt, auch seine eigene Gegebneheit kann ihm zum Gegenstand seines Denkens werden. Nicht wie der triebhafte Vollzug darauf aus ist, die Dinge in irgendeiner Weise für sich zu gebrauchen - wenn auch vielleicht erst in einer komplizierten Aufeinanderfolge, die zu einem Endzweck erforderlich ist -, sondern die Vernunft vernimmt die Dinge in ihrem Eigenstand: das, was

ihnen von ihnen selbst her zukommt, ihr Wesen. Diese Wesensgestalten, die reinen Formen und Ideen, die der Geist schaut, sind seine eigentliche Welt. Die reinste Vollzugsform des Geistes ist die theoria, die Schau der ewigen Wesenheiten, wobei der Geist ganz zu sich selbst kommt.
Die Deutung des Menschen als Geistwesen schließt einen entscheidenden Unterschied zum Tier in sich ein. Denn alles, was der Geist vermag, ist dem Tier grundsätzlich verschlossen.
Da der Wesensunterschied von Tier und Mensch bereits ausdrücklich hervorgehoben wurde, wäre es doch angebracht, die Auslegung des Menschen als Geistwesen zu einer ausführlichen Darstellung zu bringen und am Ausgangspunkt einer Interpretation der Krankheit zu stellen. So viel Wesentliches in dieser Deutung des Menschen auch gesehen sein mag, so ist doch im Grundzug dieser Auslegung immer eine prinzipielle Schwierigkeit gegeben. Der Geist bedarf, wenigstens hier auf dieser Erde, eines "Trägers"; die Loslösung von der Vitalsphäre besagt ja noch nicht, daß diese damit zum Verschwinden gebracht worden ist. Der Geist vollzieht sich im Gegenzug zu diesem Bereich oder in der Weise der In-Dienststellung von diesem, je nachdem die verschiedenen Theorien ausgebildet werden. Entscheidend ist, daß dieser Bereich verbleibt, wenn er auch nicht mehr im Vordergrund der Betrachtungen steht. Dieser Träger, der Untergrund des Geistes, wird in all seiner Unbestimmtheit aber wiederum als der Natur verhaftetes Lebewesen verstanden.
Krankheit vollzieht sich aber immer im leiblichen Menschen. Krankheit hat prinzipiell leibhaften Charakter und dieses gilt für alle Krankheitserscheinungen, auch für diese, die als seelische oder geistige Krankheiten bezeichnet werden. So bringt uns auch dieses Verständnis des Menschen wieder zum gleichen Problem der Lebewesenhaftigkeit zurück.
Es zeigt sich hier die unabdingbare Notwendigkeit, die Frage nach dem Menschen erneut zu stellen. Wenn der Ansatz des Menschen als

Lebewesen, in welcher Form auch immer, nicht trägt, welche Bestimmung des Menschen soll dann maßgebend sein? Nicht irgendeine, sei es eine weit hergeholte oder zurechtgezimmerte, sondern eine solche, die von sich aus dem Geschehen Krankheit einen Ort einräumt, dieses Geschehen in einem Zusammenhang sehen läßt und dabei diesem nicht irgendetwas aufzwingt, sondern es selbst zur Sprache kommen läßt.

Es wurde bereits erwähnt, daß der Mensch nicht einfachhin "lebe", sondern daß ihm sein "Leben" zur Aufgabe gestellt ist. Der Mensch "hat" zu sein. Was heißt dies?
Nehmen wir einmal in einer konstruierten Weise an, der Mensch könne einfachhin "leben", so stößt die gewissenhafte Betrachtung auf Sachverhalte, die sich der Konstruktion widersetzen. Der Mensch muß sich um seinen "Lebensunterhalt" kümmern. Das muß alles andere Lebendige in gewisser Weise auch, aber eben nur in gewisser Weise. Dieses findet das von ihm benötigte bereits vor, selbst wenn es danach suchen muß. Sein Suchen stößt auf ein seiner Konstitution nach Entsprechendes und Vorbereitetes. Das von ihm benötigte steht in einem unabänderlichen, festen Zusammenhang mit seinem Wesensbau.
Ganz anders beim Menschen. Hier ist nichts vorgegeben. Weder gibt es spezielle Nahrungsstoffe, die als die einzigen in Frage kommen, sondern viele verschiedenster Art bieten sich an, noch sind diese in der Regel in naturbelassenem Zustand zu verwerten. Daß es eine Vegetarierbewegung gibt, ist nicht ein möglicher Beweis dafür, daß der Mensch in seinem angeblichen Urzustand sich von pflanzlichen Stoffen allein ernährt hätte, sondern ein Hinweis darauf, daß dem Menschen die Entscheidung über seine Ernährungsmöglichkeiten anheim gegeben ist. Überdies kann gerade die Rohkosternährung nicht auf eine einfache und natürliche Weise sichergestellt werden, sondern bedarf häufig der kompliziertesten Vorbereitungen.

Nicht jeder mögliche Nahrungsstoff ist den Menschen zuträglich. Ein Wissen darum ist erforderlich und muß jeweils erlernt werden. Nur der Mensch kann sich vergiften. Ebenso ist die Quantität der Nahrungszufuhr nicht eine selbstverständliche Angelegenheit; das richtige Maß muß eingeübt werden und steht immer in der Gefahr unter besonderen Umständen über- oder unterschritten zu werden.

Die Nahrung kann sich der Mensch nicht allein verschaffen, er ist dabei auf andere angewiesen. Die anderen können ihm die Sorge für die Nahrungsmittel abnehmen, ihm in gegenseitigem Austausch anderer Leistungen zur Verschaffung dienlich sein oder sich ihm auch in seinem Streben nach Nahrung widersetzen und ihm dadurch sein "Leben" unmöglich machen. Auf der anderen Seite kann jemand "auf Kosten anderer" leben, d.h. daß Menschen seiner Umgebung auf irgendeine Weise in ihrem Eigenrecht zu seinem Vorteil beschnitten werden.

Mit dem Genannten ist die Fülle der Beziehungsmöglichkeiten, die sich allein aus dem so einfach erscheinenden Faktum, daß der Mensch "lebt", indem er ißt, keineswegs erschöpft. Welch weites Gebiet würde sich eröffnen bei der Betrachtung der Eßsitten, welche auf den Grundzug im menschlichen Sein verweisen, daß der Essensvollzug nicht selbstverständlich ist und immer ein Brauchtum voraussetzt, welches wiederum Herkunft und Überlieferung zum Vorschein kommen läßt.

Es zeigt sich aber bereits, daß der Mensch nicht einfach "lebt" und dann noch ein weiteres tut, sondern sein "Leben" selbst ist in den mit anderen Leben vergleichbaren Ausformungen immer schon in einem ursprünglicheren Zusammenhang zu sehen. Die Betrachtung der Nahrungssicherstellung und Nahrungsaufnahme bezeugt, daß jegliches "Essen" immer schon vorgängig mit anderen Bezügen verklammert ist oder auf sie verweist.

Gibt es denn aber nicht eine Weise des Menschseins, die so geartet sein kann, daß jemand nur für das Essen lebt? So daß man dann sagen könnte, daß dieser Mensch nur lebt. Wenn gesagt wird

"für das Essen", so zeigt dieses schon an, daß er um willen etwas lebt, also nicht mehr "nur" mehr lebt. Die Frage wäre also abzuändern: Gibt es nicht Menschen, die nur essen?

Um die Fragestellung nicht unnötig zu komplizieren, sei von der Schwierigkeit einmal abgesehen, daß von vornherein auch andere "vitale" Bedürfnisse gegeben sind. Um sich einen solch beschaffenen Menschen vorzustellen, müßte man sich ein monströses Wesen denken, das ohne Zeugung, ohne Kindheit, ohne mit anderen seinesgleichen in Berührung gekommen zu sein, erwachsen und mit ausgebildeter Fähigkeit, Nahrung aufzunehmen, in eine "Welt" versetzt ist, in der Nahrungsmittel aufgestapelt sind, die für seine Lebensdauer ausreichen. Einen solchen Menschen gibt es aber nicht. Zweifellos gibt es aber Weisen des Menschseins, wobei die Nahrungsaufnahme in einen eigenartigen Vordergrund gerückt ist. Dies besagt aber dann, daß eine Möglichkeit des Seins dieses Menschen ausdrücklich ergriffen worden ist und daß andere Möglichkeiten dabei ausfallen. Um willen dieser Möglichkeit ist das Dasein dieses Menschen.
Auch die anderen Grundbedürfnisse von "vitalem" Charakter weisen dieselbe Struktur auf. Der Mensch bedarf der Kleidung, da sein Leib nicht von Natur aus einen entsprechenden Schutz gegen die Verhältnisse der Umwelt bietet. Er muß sich diese Kleidung verschaffen. Das bringt wiederum eine Fülle von Beziehungsmöglichkeiten mit sich. Die Kleidung verweist auf die jeweilige Landschaft der Erde mit ihren örtlichen Klimagegebenheiten, innerhalb dieser auf die verschiedenen Zeiten des Tages und der Nacht. Kleidung wird aber nicht nur zum Schutz gegen Witterungseinflüsse getragen, sondern spielt im Gemeinschaftsleben eine vorzügliche Rolle. Wer "anständig" gekleidet ist, gilt mehr und umgekehrt. Wie sich ein Mensch kleidet, sagt etwas über sein Mensch-Sein aus. Die Kleidung dient zum Schmuck, dem Ansehen, zum Anzeichen eines Standes oder einer Würde. Zu festlichen Anlässen wird eine besondere Kleidung getragen. Mann und Frau sind anders gekleidet, die weibliche Kleidung mitunter betont

unter dem Gesichtspunkt des Anreizes für den Geschlechtspartner ausgebildet. Die Kleidung unterliegt der Mode, d.h. sie wandelt sich im Lauf der Zeiten und formt jeweils in ihrem Bereich den Ausdruck einer Epoche.
Das Verhältnis der Geschlechter zueinander, das mit Vorliebe in die Nähe des Tierreiches gesetzt wird und animalischen Charakter in seinen leiblichen Bezügen haben soll, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein äußerst mannigfaltiges Phänomengebiet, das geradezu auf die menschliche Eigenkonstitution hinweist.
Vom Wohnen könnte ähnliches gesagt werden.
Was soll nun diese umständliche Aufzählung von Selbstverständlichkeiten? Sie soll den Aufweis erbringen, daß schon die "einfachsten" Lebensvollzüge des Menschen niemals den Charakter eines "nur lebenden" Lebewesens haben. Anders ausgedrückt, Mensch-Sein ist in all seinen Vollzügen "geistig".
Dieses Sein, das sich von dem Sein alles anderen Seienden unterscheidet, sowohl von dem Sein der leblosen Dinge als auch von dem der Pflanzen und der Tiere, soll mit "Existenz" bezeichnet werden.[42)]
Das Wesen des Menschen ist seine Existenz. Der Mensch lebt, indem er existiert. Als Existierender verhält er sich zu seinem Sein, welches Verhältnis ein Verständnis dieses Seins einschließt. Existierend verhält er sich zu dem Sein, was er nicht ist, zu den Dingen seiner Umgebung und zu dem Sein, was seinesgleichen ist, zu den Mitmenschen. Und das nicht so, daß er das einmal könnte und dann wieder nicht, sondern dieses Verhalten ist immer gegeben, auch dann, wenn er in Abkehr von den Dingen der Welt oder in Einsamkeit in Abwendung von mitmenschlichem Dasein existiert.
Dem Menschen ist sein Sein aufgetragen. Er muß sich um seine Belange kümmern. Was heißt dies?

Der Mensch sieht sich ständig einer Anforderung gegenüber. Diese tritt in vielfältiger Ausprägung an ihn heran. Die Interpretation nimmt ihren Ausgang von den nächstliegenden Bezügen. Der Mensch muß um seinen Lebensunterhalt besorgt sein. Die erforderliche Nahrung, Kleidung, Unterkunftsmöglichkeit muß bereitgestellt werden; ein Ausfall dieser Grundbedürfnisse besagt über kurz oder lang die Unmöglichkeit der Existenz. Die Beschaffung und Bereitstellung der entsprechenden Erfordernisse geschieht im seltensten Falle unmittelbar. Die Nahrungsmittel finden sich nicht einfach in der Welt vor; selbst wenn sie von Natur aus ohne besondere Vorkehrung und Pflege wachsen sollten, so reichen sie nicht für die Dauer des Jahres aus, und eine Vorratswirtschaft ist einzurichten, denn der Mensch braucht täglich sein Brot. Vorwiegend jedoch bedarf es komplizierter Vorkehrungen, besonderer Verhaltensweisen, um die Nahrung bereitzustellen. Dasselbe gilt für Kleidung und Unterkunft. Ein ganzes Netz von Gewerben und Berufen mit den verschiedenartigsten Zwischenstufen bildet sich aus, aber hingeordnet auf die Bedürfnisse des Menschen. Selbst wenn Beschäftigungsarten auftreten, die eine solche Hinordnung nicht mehr aufweisen, wissenschaftliche, musische oder geisteswissenschaftliche Berufe, so bedarf auch diese Weise des Mensch-Seins der Erfüllung der Grundbedürfnisse. Auch die "geistigste" Betätigung ist auf die tägliche Nahrung angewiesen und muß sich ihr Geld verdienen.

Die bisherigen Hinweise, daß der Mensch sich um seinen Unterhalt kümmern muß, genügen aber keineswegs. Die Belange des Menschen sind umfangreicher. Es wurde gezeigt, daß der Mensch in grundlegender Weise auf seine Mitmenschen angewiesen ist. Dies bedingt die Ausbildung von Gemeinschaftsformen, und der Mensch ist immer in eine solche Gemeinschaft hineingestellt. Diese tritt in vielfältiger Anforderung an ihn heran. Die Institutionen von Familie, Staat, Wirtschaft, Kirche und die jeweilige Arbeitsplatzgemeinschaft fordern bestimmte Verhaltensweisen. Da die Ansprüche der Institutionen nicht von Haus aus so geartet sind, daß sie ohne

Schwierigkeiten erfüllt werden können, treten Komplikationen auf. Zudem überschneiden sich die Anforderungen der einzelnen Institutionen; der Staat verlangt etwas, was gegen die Interessen der Familie verstößt oder umgekehrt und so fort, so daß eine Stellungnahme und Entscheidung gefordert wird.
Jede Gemeinschaft hat eine Gesellschaftsstruktur. Eine nach gewissen Maßstäben festgesetzte Rangordnung ist aufgerichtet, die ebenfalls ihren Tribut verlangt. Man muß auf sein "Ansehen" bedacht sein und dafür oft die wunderlichsten Vorkehrungen treffen. War oben von der Nahrung im Sinne von Beschaffung und Vollzug die Rede, so müßte hinzugefügt werden, daß der Mensch nicht nur essen will, er will auch gut essen, was sich wieder mit anderen Bezügen in vielfältiger Weise verbindet. Man muß ebenso standesgemäß essen, wie gekleidet sein und wohnen oder einen entsprechenden Beruf ausüben.
Die Fülle dieser mannigfaltigen Bezüge mit ihren unerschöpflichen Verbindungsmöglichkeiten, in denen der Mensch zeit seines Lebens steht, kann hier nicht zur Beschreibung kommen. Mit diesen Bezügen ist ein Anforderungsgefüge gegeben, dem zu genügen der Mensch sich manchmal außer Stande sieht. Es überkommt ihn dabei dieses Ungenügen in einer Weise der Untragbarkeit, so daß der Wunsch entsteht, dieses alles abzuwerfen. Man will "nichts mehr hören und sehen". Von dieser Last betroffen, sucht der Mensch von Zeit zu Zeit Erholung, wobei die Problematik auftaucht, inwieweit diese Weise des Sich-kümmern-um-etwas reduziert werden kann, wieweit das der Mensch jeweils vermag, und die Gefahr besteht, daß dieses, von dem sich erholt werden soll, mit anderen Vorzeichen in derselben Gestalt wiederkehrt.
Um diesem Anforderungsgefüge gerecht zu werden, und die erforderlichen Leistungen vollziehen zu können, bedarf es eines Verständnisses. Von welcher Art ist dieses Verständnis und wie erreicht es den Menschen? Er wächst in es hinein und übernimmt es von den anderen. Meistens herrscht es in der Form der öffentlichen Ausgelegtheit. Das, was "die vielen" sagen, gilt. Diese

diffuse, aber gleichwohl verständliche Bestimmung dessen, was "man" tut und wie "man" es tut, durchherrscht das Sein des Menschen mit unerhörter Mächtigkeit. Mit den Anforderungen ist gleichzeitig gegeben, daß dauernd eine Entscheidung verlangt wird. Eines muß dem anderen vorgezogen werden, dieses auf später verschoben werden, vieles überhaupt unter den Tisch fallen. Diese Entscheidung kann in der Form der Orientierung daran, was die anderen tun und sagen, vollzogen werden und geschieht meistens so. Der Mensch läßt sich die Entscheidung abnehmen. Kann er denn anders? Käme er denn in der aufgezeigten Kompliziertheit und Verwobenheit der Anforderungen zurecht, wenn er jedesmal eine grundsätzlich neue Entscheidung treffen müßte? Sicherlich nicht, dabei wäre er überfordert und die Übernahme schon getroffener Entscheidungen besteht in einem gewissen Ausmaß sicher zu recht. Außerdem haben nicht alle Entscheidungen gleichen Rang. Diese Unterscheidungen setzen aber schon eine Infragestellung des Man-Verständnisses voraus, womit dieses eine Abgrenzung erfährt und damit seine beherrschende Rolle verlieren würde. Im durchschnittlichen Verständnis aber behält es diesen Vorrang und die Fragwürdigkeit bleibt aus.

In diesem Verständnis hat der Mensch auch keine Zeit für solch eine Infragestellung, denn er ist mit dem Betreiben des alltäglich Erforderlichen beschäftigt. In dem "Betrieb" des Tages, der durchaus auch die Nacht umfassen kann und nicht auf die Betriebswelt des Arbeitsplatzes eingeschränkt sein muß, wird der Mensch von seinen Belangen in Beschlag genommen. Und dies nicht so, daß sich dieses auf wirtschaftliche Bereiche beschränken würde, auch der Geistesarbeiter, Forscher, Staatsmann, Pfarrer ebenso wie der Angestellte oder die Hausfrau gehen in der Welt ihres Besorgens auf. Der sogenannte private Bereich ist keineswegs von diesem Aufgehen befreit. Auch hier gibt es immerfort etwas zu tun, ein Vorhaben jagt das andere, wenn nicht die Bequemlichkeit daran hindert, die aber auch wieder besorgt sein will. In der Kette der Abläufe, so scheint es, darf auch nicht ein Punkt auftreten, wo einmal nichts geschähe. Es wird gleichsam mit einem Überschuß

an Vorhaben gearbeitet, um eine evtl. nicht vorhergesehene Unterbrechung der ablaufenden Vollzüge sogleich füllen zu können. Dieses Unverweilen drückt sich aber auch so aus, daß jegliches Vorhaben nicht wesentlich auf seinen möglichen Gehalt eingeht, das würde auch wieder eine Unterbrechung des rauschenden Stromes herbeiführen und so erfolgt rechtzeitig der Abbruch des Eingehens auf eine Sache oder einen Menschen, um dieser Gefahr zu entgehen. Mit dieser Beschreibung ist nicht ein kümmerliches oder unentfaltetes Dasein gemeint, sondern dieses Verständnis kann einhergehen mit der Vollbringung von großen Leistungen und ansehnlichen Werken.
Wenn dieses Verständnis nicht kümmerlich ist, so ist es doch unbekümmert. Unbekümmert um was? Woraufhin das Dasein existiert. Auf die Frage, warum der Mensch denn eigentlich lebe, wäre die Antwort: er lebe um dessen willen, was er tut. Welches Tun wiederum die Begründung aus den jeweiligen Ausformungen der öffentlichen Ausgelegtheit entnehmen würde.
Wenn mit diesem "Nur leben" oder dem "natürlichen" Menschen die oben beschriebene Seinsweise gemeint ist, dann bestünde die Bezeichnung, wenn man in dieser Terminologie verbleiben will, zu Recht. Sie würde allerdings dann die sorgfältig vorgenommene Unterscheidung in ihrem rechtmäßigen Gebrauch einschließen müssen, welche ergibt, daß damit niemals ein dem Tierreich oder der Natur verhaftetes Lebewesen gemeint sein kann.

Bei dem besagten Verständnis handelt es sich nicht um ein Verstehen im üblichen Sinn. Es ist jedem Verstehen oder Nichtverstehen, wie es in den mitmenschlichen Beziehungen auftritt, vorgeordnet. Mit Verständnis ist auch keine Erkenntnis oder ein theoretisch erkennbares Wissen gemeint, vielmehr ist jegliches Erkennen, Forschen und Wissen in diesem Verständnis gegründet und entspringt aus diesem. Der Mensch existiert immer in einem Verständnis, soll besagen, daß aus einem solchen jegliches Verhalten hervorgeht und von ihm bestimmt ist. Die Vorgängigkeit des

Verständnisses ist so elementar, daß es trotz seiner bestimmenden Kraft überhaupt nicht ins Blickfeld gerät.
Dieses Verständnis, in dem der Mensch zumeist existiert, wurde durch zwei Aspekte charakterisiert. Einmal orientiert sich dabei der Mensch in seinen Entscheidungen an der Weise, wie es die anderen auch tun, wobei eine Einsicht in diesen Vorgang nicht gegeben ist. Zum anderen nimmt in einem solchen Verständnis die tägliche Umwelt mit ihren nächstliegenden, mannigfaltigen Bezügen den Menschen so gefangen, daß er in diesen aufgeht, und ein Zugang zur Möglichkeit anderer Seinsbezüge versperrt wird.[43)]
Es erhebt sich nun die Frage, ob die Seinsweise, die diesem Verständnis entspringt, die einzig mögliche ist. Denn es könnte ja so sein, daß gerade dadurch, daß der Mensch zumeist in diesem Verständnis existiert, dieses Verständnis dem eigentlichen Mensch-Sein entspricht und andere Möglichkeiten gar nicht gegeben sind. Demgegenüber sollen jetzt Phänomene zur Interpretation gelangen, die in sich den möglichen Verweis auf eine andere Seinsweise bergen.
Es handelt sich dabei um die Phänomene Stimmung, Gewissen und Tod. Mit diesen steht ein weiteres Phänomen in Zusammenhang, welches das eigentliche Thema der Arbeit darstellt: die Krankheit.

B. Stimmung

Mensch-Sein schließt ein Verständnis seiner selbst ein. Das Verständnis erschließt den Horizont dessen, worum es diesem Sein in seiner Existenz geht. Es ist der Horizont eines Bedeutungszusammenhanges, in dem der Mensch selbst, die Dinge seiner Welt und die Mitmenschen, je ihren Platz gefunden haben. Verständnis besagt nicht, daß dieses alles erkannt ist und in einem theoretischem Wissenszusammenhang steht.
Ebenso vorgängig wie das Verständnis, das mit Menschsein gegeben ist, zeigt sich ein anderes Phänomen. Der Mensch erfährt sich immer in einer Stimmung.[44)] Er befindet sich in irgendeiner Weise, ist so oder so gestimmt. Alles Handeln und Denken, alle Bezüge zur Welt und zu den Mitmenschen sind in eine Stimmung eingelassen. Dieser ursprüngliche und weitreichende Charakter der Stimmung verweist auf eine besondere Erschließungsmöglichkeit des Daseins. Wenn sich Dasein immer in einer Stimmung findet, so müßte eine Interpretation, was es mit dieser Stimmung auf sich hat, gleichzeitig das Dasein selbst zu einem Aufweis bringen.[45)]
In einer näheren Betrachtung der Stimmung lassen sich zwei große Gruppen unschwer unterscheiden. Auf der einen Seite die gedrückten Stimmungen wie Schwermut, Verzweiflung, Angst, Niedergeschlagenheit, Trauer. Auf der anderen die gehobenen wie Freude, Heiterkeit, Gelöstheit, Gelassenheit, Glück.
Die eine Gruppe weist den Grundzug von etwas Schwerem, Drückendem, Belastendem auf, die andere einen von Befreitheit, Losgelassenheit, Leichtigkeit. Die Frage erhebt sich: was drückt? Was ist befreit? Die Stimmung ist aber doch keine Eigenschaft, die den Menschen gelegentlich zukommt und "weiter nichts zu bedeuten hat", sondern Mensch-Sein ist in die Stimmung eingelassen. Ich bin also ein fröhlicher oder trauriger Mensch. Die Gedrücktheit und Gehobenheit in der Stimmung verweist auf das Sein des Menschen. Einmal ist es in dieser Weise, ein andermal in jener.

Welche ist konstitutiv? Befreit, losgelöst, entspannt, enthoben sein von etwas, ist nur möglich auf Grund von etwas, was drückt und belastet. Das Dasein des Menschen hat selbst Lastcharakter. Diese Struktur ist bereits in der Grundweise des Sich-Kümmern-Müssens zum Vorschein gekommen. Sie galt als eine erste Interpretation der Aussage: Mensch-Sein ist aufgetragen, der Mensch hat zu sein.

In der Stimmung enthüllt sich dem Menschen wie es um ihn bestellt ist. Diese Enthüllung geschieht zwar ständig, jedoch ist diese Weise des Offenbar-werdens des Daseins selbst nicht so geartet, daß sie in jedem Fall verständlich werden kann. Mit dieser nicht einfachhin gegebenen Verständlichkeit geht ein weiteres Moment einher. Mensch-Sein weicht den Stimmungen aus. Es läßt dieses, was in den Stimmungen zur Sprache kommen will, nicht zu. Was besagt diese Abkehr und wie sind die Unterschiede innerhalb dieser zu bestimmen?

Das Verständnis, in dem alles, was getan und gelassen wird, von dem bestimmt wird, wie "man" es tut, wurde beschrieben. Dieses Man-Verständnis hat auch schon immer über die Stimmungen entschieden. Sie sind dann das Selbstverständlichste und damit Belangloseste der Welt. Nicht so, daß sie nicht bemerkt würden oder sich nicht mit ihnen beschäftigt würde, das oft in einer ausgedehnten Weise, aber diese Weise der Beschäftigung läuft darauf hinaus, daß sie eigentlich nichts bedeuten. Sie sind beiläufige Erscheinungen, die nun eben einmal so auftreten. Dies gilt in besonderem Maße für diejenige Art der Stimmungen, die sich in einer bestimmten Mittellage halten und das alltägliche Leben bestimmen, denn die Extremformen, wie großer Schmerz, tiefe Freude, höchste Lust bringen für das allgemeine Verständnis eine eigene Weise von Unverständnis mit sich. Damit kann man zwar wiederum nichts anfangen, aber die Einstufung vollzieht sich anders.

Die "kleinen Stimmungen", die das tägliche Leben bestimmen und begleiten, gehören zumeist zu der Gruppe der gedrückten Stimmungen. Auch dort, wo sich dieser Grundzug nicht in deutlicher Weise zeigt und das Dasein sich in einer gewissen Ungestimmtheit, "ich bin zu nichts aufgelegt", hält. Die allgemeine Einstellung dazu ist dadurch bestimmt, daß diesen Stimmungen nicht nachgegeben werden darf. "Man muß sich zusammenreißen" und den täglichen Anforderungen genügen. Das mag sehr wohl so seine Richtigkeit haben, aber ob dieses nicht auch getan werden kann und dann in einer grundverschiedenen Weise, wenn zuerst den Stimmungen ihr Recht gelassen wird, ist noch eine Frage. Zudem werden diese Stimmungen häufig in der Art wegerklärt, daß sie ihren Grund in organischen, d.h. leiblichen Störungen hätten. Diese organischen Störungen selbst sind wiederum eine selbstverständliche Angelegenheit, gegen die es die Mannigfaltigkeit der probaten Mittel gibt.
Mit der Abwehr, insbesondere der gedrückten Stimmungen, kommt gleichzeitig eine bestimmte Bewertung zur Gegebenheit. Diese Wertung richtet sich an einem Ideal aus. Das Ideal dieses Menschen ist gekennzeichnet durch das diffuse Phantom eines glücklichen Menschen. Dieser ist so beschaffen, daß er "immer gut aufgelegt" ist, eine frische Vitalität zur Schau trägt, den Anforderungen des Lebens in jeder Weise gewachsen ist, umgänglich und freundlich den Dingen und Menschen gegenübersteht, den Schattenseiten des Lebens nur den notwendigsten Raum gibt und auch ihnen noch eine "gute Seite" abgewinnt. Dem gegenüber erscheinen die gedrückten Stimmungen in einer Abwertung. Sie gelten als Beweis, daß der Mensch mit seinem Leben nicht fertig wird, daß er sich den geltenden Vorstellungen nicht angepaßt hat. Beschäftigt er sich gar noch mit seinen Stimmungen, dann wird er zu einem problematischen Menschen gestempelt, der sich außerhalb der Gemeinschaft stellt, und der das "wahre Leben" nie zu Gesicht bekommen wird. Sein Wesen wird als "dunkel" und schwierig bezeichnet, mit ihm kann man nichts

rechtes anfangen. Er macht eine "traurige" Figur und führt ein "kümmerliches" Leben.[46)] Mit dieser Auslegung hat das Man-Verständnis die Frage nach den Stimmungen in wirksamer Weise abgewürgt. Die Wirkkraft der Abdrängung dieser Auslegung wird noch verstärkt durch weitere Faktoren.
Einmal besteht die Auslegung der gedrückten Stimmungen als Abfall vom "wahren Leben" in gewissen Grenzen zu recht.
Dann bringt Mensch-Sein von Hause aus den Wunsch nach einem glücklichen und geglückten Dasein mit. Da ein solches in notwendiger Weise mit den anderen verknüpft und auf diese angewiesen ist, wird dabei die Auslegung der anderen naturgemäß eine große Rolle spielen. Mensch-Sein sieht sich vor die Entscheidung gestellt, entweder dem vielleicht immer wieder gespürten Anspruch aus den Stimmungen Raum zu geben und damit sich sofort gegen die Meinung der anderen zu stellen, diesem Druck standzuhalten, der keineswegs nur passiver Natur zu sein braucht, sondern häufig aktive Maßnahmen vielfältiger Art herbeiführt. Dieses geschieht mit Notwendigkeit, denn würde so etwas geduldet werden, so käme das Man in die Fragwürdigkeit und dagegen ist es seiner Natur nach am empfindlichsten. Oder, was zumeist geschieht, und den zweifellos einfachen Weg darstellt, der Mensch beugt sich dem Druck, paßt sich den gängigen Formen und Vorstellungen an und erhält und fördert mit seinem Beitrag die unerschütterliche Macht des Man.

In der Stimmung enthüllt sich dem Menschen wie es um ihn bestellt ist. Sie offenbart den Lastcharakter des Daseins. Dieser selbst wieder ist in seiner ganzen Erschlossenheit etwas, wogegen sich der Mensch anlagemäßig wehrt. Dieses Sich-Wehren kann natürlich niemals die Form finden, daß an diesem Grundcharakter des Daseins etwas geändert werden kann. Diese Einsicht aber ist dem Man-Verständnis versagt. Es lebt aus der Abkehr gegen diese Einsicht und trifft dauernd Vorkehrungen, um das Dasein leicht zu nehmen. Dazu gehört, daß man, um den trüben Stimmungen zu

entgehen, die geeigneten Stimmungen, die gewünscht werden, "macht". Dafür gibt es u.U. eigene "Stimmungskanonen", die sich des allgemeinen Beifalls erfreuen und als Musterbeispiel einer gekonnten Lebensführung gelten.
Die bisherigen Ausführungen könnten dahingehend verstanden werden, daß sie eine Anweisung dafür bedeuten, das Leben schwerzunehmen. Selbst wenn sie das wollten, von dem aber nicht die Rede sein kann, könnten sie das gar nicht, denn Dasein ist von Hause aus schwer. In dieser Schwere ist es aber in den Spielraum seiner jeweiligen Möglichkeiten eingelassen. Daß Spielraum überhaupt eingeräumt ist, ist der Grund der Freude. Die Freude freut sich ihrem Wesen nach, daß Dasein ist.

Die Freude des Kindes ist die ungetrübteste. Das Kind muß die Schranken des Spielraums zwar auch erfahren, aber in einer anderen Weise als der erwachsene Mensch. Die Grenzen haben noch keinen ernsthaften, unabänderlichen Charakter. Sie werden durch die notwendige Behütung des Kindesalters in ihrer Unabänderlichkeit noch nicht sichtbar. Die Freude des reifen Menschen ruht in ihrer wahren Gestalt auf der Wesenseinsicht und dem Staunen, daß trotz der Begrenztheit des Spielraums Dasein sein kann.
Die Freude ist also notwendig auf die Schranken bezogen.

Ob sich ein Wesen freuen könnte, dem diese Grenzen nicht gesetzt sind, läßt sich schwer ausmachen. Darüber kann eigentlich nichts gesagt werden, ohne aus dem Mensch-Sein heraustreten zu wollen. Von der menschlichen Sicht aus erscheint ein solcher Gedanke nicht möglich zu sein; ewige Freuden müßten für den Menschen die erdrückendste Langeweile bedeuten.
Die Freude enthebt das Dasein seiner Schwere in der Weise, daß sie diese Schwere tragbar macht. Ohne Freude und Lust muß Dasein tatsächlich verkümmern. Echte Freude ist aber ohne die Wesenseinsicht in die Schranken des menschlichen Spielraumes nicht möglich. Sie setzt diese unabdingbar voraus und erst in

dieser Annahme kann sie aufkommen, was niemals zu "machen" ist. Zu dieser Annahme gehört, daß Freude nicht ewig währen kann, daß sie selbst der Begrenzung unterliegt. Dies aber gerade macht die Kostbarkeit des Augenblicks aus. Große Freuden sind nun einmal selten, und daraus kann sich ergeben, daß die kleinen auch ihre Bedeutung erhalten und in den Gesichtskreis treten. Mensch-Sein existiert dann in der Spannung zwischen Freude und Schwere, wobei die Freude erst ihre spendende Kraft entfalten kann und die Schwere trägt.

Die gedrückten Stimmungen zeigen sich in einem eigenartigen Vorrang. Sie erschließen in primärer Weise den Lastcharakter des Daseins. Last soll dabei die folgenden Gesichtspunkte umschreiben. Mit Last ist der Anspruch gemeint, der aus dem Anforderungsgefüge, in das Mensch-Sein gestellt ist, entsteht und dem der Mensch ständig ausgesetzt ist. Fernerhin bedeutet Last den Anspruch, daß es dem Dasein um sein Sein geht, was die alltäglichen Anforderungen zwar einschließt, aber bei weitem übersteigt. In den gedrückten Stimmungen enthüllt sich also auch dann der Lastcharakter, wenn in einem Dasein der geforderte Teil der Anforderungen, die den Lebensunterhalt betreffen, in besonderer Weise nicht zur Gegebenheit kommt, weil die Ausstattung reicher Mittel diese erübrigen. Last meint schließlich noch jenen Anspruch, der aus der Forderung der Übernahme des Daseins in der Weise entsteht, daß das jeweilige Dasein als vereinzeltes, in dieser einmaligen Gegebenheit sich selbst anzunehmen hat.

Die primär erschließenden gedrückten Stimmungen haben einen doppelten Sinn: sie erschließen einmal den Lastcharakter des Daseins in der Weise, daß es sich so verhält, und gleichzeitig weisen sie auf den Anspruch der Annahme dieses Sachverhalts hin. Dem entspricht die uralte Erfahrung vom Mensch-Sein, daß der Schmerz das Eigentliche zur Erscheinung bringt.

Dieser eigentümliche Vorrang der gedrückten Stimmungen, der in besonderer Weise in den Stimmungen der Angst und Verzweiflung zum Vorschein kommt, hat zu der Meinung Anlaß gegeben, daß den "freundlichen Seiten" des Lebens damit jegliches Recht abgesprochen sei. Soweit diese auftreten, unterlägen sie zugleich einer Interpretation eines uneigentlichen, abgefallenen Mensch-Seins und werden "von vornherein als etwas Kleinliches und Verächtliches gekennzeichnet".[47] Daß davon keine Rede sein kann, hat der bisherige Gang der Untersuchung bereits aufgewiesen. An der Grundstruktur, daß echte Freude wesensmäßig auf den Schmerz des Daseins bezogen ist, daß die häufigen Fehlformen von gewollter, gespielter und gemachter Freude dieser Bezogenheit zwar nicht entbehren, aber sich von ihr abgekehrt haben, daran läßt sich allerdings nichts ändern.[48]

Die Stimmung der Angst bringt den Menschen vor die Unheimlichkeit des Daseins.[49] Alle vertrauten und geläufigen Bindungen werden in dieser Stimmung zu-nichte. Die Unheimlichkeit des Daseins als Ungeborgenheit enthüllt sich. Diese verweist darauf, daß dem Menschen sein Sein aufgetragen, d.h. überantwortet ist. Ihm allein, in einer Weise, daß es ihm keiner der anderen abnehmen kann. In der Stimmung der Angst kommt die Ungeborgenheit als Vereinzelung zur Gegebenheit; Mensch-Sein ist auf sich allein angewiesen. In dieser Stimmung bricht das vertraute Gebäude des Man-Verständnisses zusammen, der Mensch sieht sich einsam sich selbst gegenüber. Vor der Angst flieht das Dasein in die zu besorgende Welt und geht darin auf. Dies erhellt noch deutlicher die Seins-Weise des Man als eine Flucht vor der Unheimlichkeit. Auf dem Grund und in der Erfahrung dieser Einsamkeit ist aber erst alle echte Gemeinschaft möglich. Die Erfahrung der Vereinzelung des Daseins in der Stimmung der Angst macht die Fragwürdigkeit der Bindungen, in denen Dasein immer aufwächst, sichtbar. Die Fragwürdigkeit bringt die Abhängigkeit des Daseins in diesen Bindungen zutage. Die Erfahrung der absoluten Vereinzelung des

Menschen in der Stimmung der Angst ist der große Schmerz von Mensch-Sein. In ihm kommt der Verzicht auf die Bezüge zum Ausdruck, die dem heranwachsenden Dasein die zwar notwendige, aber nur vorläufige Geborgenheit gewähren, um in dieser die Kräfte auszubilden, der Erfahrung der Ungeborgenheit einmal standhalten zu können. Nur die Loslösung von den Bindungen machen den Menschen frei für seine Aufgaben und für seine Mitmenschen, für sein eigentliches Seinkönnen, was bedeutet: daß der Raum frei wird für echte und eigentliche Bindungen.
Aufgaben zu übernehmen, setzt die Wahl einer Aufgabe aus der Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten voraus. Diese Wahl ist dem Menschen zunachst von den Bindungen, in denen er aufgewachsen ist, abgenommen. Innerhalb dieser ist je in verschiedener Weise über ihn entschieden worden. Die Vereinzelung wirft ihn auf seine eigentlichen Möglichkeiten zurück, die nur er selbst wählen kann, was u.U. bedeutet, daß er die vorgegebene Wahl nochmals, aber eigentlich nachvollzieht. Die Vereinzelung macht den Menschen in der Erfahrung der Ungeborgenheit frei von der Abhängigkeit von den anderen, die ihm in dieser Abhängigkeit die Erfahrung der Ungeborgenheit abnehmen wollen. Jetzt erst ist er offen für den anderen Menschen, weil er ihn nicht mehr in einen Abhängigkeitsbezug, gleich welcher Art, bringt und ihn in seinem Wesen lassen und zu diesem verhelfen kann. Jede echte Gemeinschaft setzt die Freiheit der Einzelnen zueinander voraus, wobei die verpflichtende Kraft einer Bindung sich erst entfalten kann, mit der die Gestalt einer Gemeinschaft ihr Werk vollbringt. Die unechte Gemeinschaft nützt in vielfältiger Ausformung das Abhängigkeitsbedürfnis des Menschen, das sich der Angst nicht aussetzen will und Angst vor der Angst hat, aus.

Mit der Interpretation der Stimmungen kam ein erstes Phänomen zum Aufweis, indem sich die Möglichkeit einer anderen Seinsweise zeigt. Da es in dieser Seinsweise um die eigenen Möglichkeiten des Daseins geht, wird diese in einem ersten Ansatz

sich zeigende Möglichkeit zu sein "eigentliche Existenz" genannt.[50] Das Hören auf die Stimmungen enthüllt, wie es um das Mensch-Sein bestellt ist. Die Schwere des Daseins, seine Überantwortung, daß es aufgetragen ist, kommt in das Blickfeld gleichzeitig mit der Möglichkeit echter Freude, die die Schwere des Daseins trägt. In der Angst erscheint die Ungeborgenheit des Daseins als Vereinzelung, welche Übernahme den Menschen frei macht für sein eigentliches Sein-Können.

C. Gewissen

Der Mensch kann auf die Stimmung hören. Stimmung ist aber nicht ein vorhandenes Etwas, sondern in der Stimmung spricht sich ein Bereich des eigenen Wesens aus, der mir unbekannt ist. Ich bin zwar ich selbst, das Nächste und Selbstverständlichste was es gibt, zugleich aber auch fremd und unzugänglich. In der Stimmung kommt eine oder mehrere Seiten meines mir unbekannten Wesens zur Gegebenheit. Der scheinbar unerschütterliche Grund meines Ich ist also gar nicht so unbezweifelbar. Einer der mir unzugänglichen Bereiche meines Wesens kann in solcher Eigenmächtigkeit zur Geltung kommen, daß es dieses Ich, das mich in meinem Tagesbewußtsein als leitenden Pol trägt und führt, überwältigt und zerbricht. Das geschieht, wenn eine solche Seite des Wesens in der dauernden Abkehr nicht zugelassen und vergewaltigt wird, welches niemals einen derartigen Bereich auszulöschen vermag.
Die Stimmung gibt in der Weise der Befindlichkeit etwas zu verstehen. In diesem, "so wie man sich fühlt", spricht sich aus wie man ist, und gibt der Möglichkeit nach Anlaß, im Eingehen auf die Stimmung sich selbst zu erschließen und damit den Weg des eigentlichen Selbst-Sein-Könnens zu beschreiten.

In anderer Weise gibt das Gewissen einem etwas zu verstehen. Das Gewissen ist eine Stimme, die zuweilen in einer eigenartigen Weise spricht. Mensch-Sein ist, indem es sich immerfort entscheiden muß. Auch die unbedeutendsten und alltäglichen Bezüge sind von Entscheidungen abhängig. Auch was gedacht und gesagt wird, ist in einer, wenn auch noch so unkenntlichen Vorwahl gegründet. Viele dieser Bezüge werden von einer mehr oder weniger eindringlichen Aufforderung begleitet, "das hättest du nicht tun sollen", wobei eine eigene Anstrengung erforderlich werden kann, um diesen störenden Einfluß auszuschalten. Die Aufforderung kann auch nach vollbrachter Tat auftreten oder vor einer beabsichtigten. Dabei kann es zu einer Verhandlung mit einem selbst kommen, wobei verschiedene Gesichtspunkte zur Geltung gebracht und gegen andere abgewogen werden, bis einer die Oberhand behält. Diese Selbstverhandlung vollzieht sich in den Rahmen der jeweils gültigen Moralvorschriften und -vorstellungen, in denen sich das Dasein aufhält. In dieser Verhandlung geht es meistens darum, das auftauchende Bedenken zu beschwichtigen, indem gleichsam abgefragt wird, was denn die anderen in solch einem Fall tun würden, wobei man zu dem Ergebnis kommt, sie würden sich auch nicht anders verhalten. Oder es wird eine Gewinn- und Verlustrechnung aufgestellt, in der ermittelt werden soll, mit welchem Minimum der Verletzung der Moralforderung ein Maximum an Vorteil für einen herausspringt. Schließlich sind noch Formen möglich, in denen das aus den Moralvorstellungen auftauchende Bedenken mit besonderer Schärfe und Gewaltsamkeit ausgestattet und die Forderung mit unnachsichtiger Härte erfüllt wird. Das "gute" und das "schlechte" Gewissen ist auf dieser Stufe und in diesem Bereich beheimatet. Das "gute" Gewissen beruhigt sich mit der Vorstellung, daß der Moralforderung Genüge geleistet und das "Menschenmögliche" getan worden ist. Das "schlechte" Gewissen ist dabei nicht so leicht zu befriedigen, es bleibt ein gewisser Rest, der nicht auflösbar erscheint und der mit Gewalt verscheucht

oder mit sich herumgetragen werden muß.
Diese Phänomene erscheinen auf dem Hintergrund des Gewissens, weisen auf es hin, bilden aber noch nicht seine eigene Gestalt. Das Gewissen richtet sich gleichsam in der Ferne wie eine schweigende Mauer auf, an der all diese Erscheinungen anprallen und ins Nichts versinken. Was besagt dieses Bild der schweigenden Mauer? Von dieser geht ein Anspruch aus, der das Dasein aus der Flucht vor ihm selbst zurückholt. Das Man-Verständnis verliert angesichts dieser Mauer seine Geltung und seiner forttreibenden Bewegung wird ein unerschütterliches Halt geboten. Die Selbstverhandlungen im Bereich des guten und schlechten Gewissens samt den Moralforderungen bekommen schemenhaften Charakter und haben keine Wirkkraft mehr. In der Stimmung der Angst kam dieses Phänomen bereits zur Gegebenheit. Es zeigte sich die Unheimlichkeit des Daseins als Ungeborgenheit. In dieser ist dem Menschen jeglicher Halt, den die geläufigen und übernommenen Vorstellungen bieten, weggenommen. Er sieht sich, allein auf sich selbst gestellt, in der Verantwortung seines Seins. Dieses, sein Sein, kann deswegen schon keine allgemeine Vorschrift leiten und bestimmen oder gar von einem anderen übernommen werden, da es vereinzelt, jeweils anders, unverwechselbar ist. In der Stimmung der Angst kommt in der Weise der Befindlichkeit dasselbe zum Vorschein, was das Gewissen in seinem schweigenden Anspruch fordert.

Was sagt dieser Anspruch? Nichts. Aber angesichts dieses Nichts, an dem alles "Weltliche" des Man zuschanden wird, erhebt sich der Anspruch eigentlicher Existenz. Aus dem Anspruch ist keinerlei Anweisung oder Vorschrift zu entnehmen, er spricht jedoch in der Weise, daß jetzt alles in einem anderen Licht erscheint. Dieses Licht macht die wesenhafte Schuld, in die das Dasein gestellt ist, sichtbar.

Der Mensch hat sich nicht selbst gemacht. Er ist nicht der Grund seiner selbst. Bestimmte Möglichkeiten sind ihm mitgegeben, viele andere nicht. Indem er ist, d.h. existiert, steht er in irgend einer Weise in diesen Möglichkeiten, die ihm von Geburt aus gegeben sind und in die er hineingewachsen ist. Er hat nie alle Möglichkeiten. Das würde bedeuten, daß die ganze Mannigfaltigkeit, die das Mensch-Sein in einer ungeheueren Weite bietet, in jedem Bezug wahrgenommen werden könnte. Gleichwohl bringt aber das Dasein von sich aus diesen Möglichkeitscharakter mit. Der Möglichkeit nach könnte der Mensch "alles" machen. Man kann in Gedanken alle jeweils auftauchenden Hindernisse und Schranken insofern beseitigen, als für den jeweiligen Fall diese nicht gelten sollen. Kann jemand infolge eines körperlichen Mangels eine bestimmte Sportart nicht betreiben, so kann man sich den Betreffenden wohlgebildet vorstellen. Wäre er für die Durchführung eines Planes nicht mit den nötigen Mitteln ausgestattet, so könnte er doch ein reicher Mann sein, usw. Dabei ist nicht an irreale Phantasien gedacht, sondern an Möglichkeiten, die Mensch-Sein jeweils schon verwirklicht hat. Allerdings zeigt sich hier doch eine Grenze: niemals ist möglich "alles auf einmal" zu machen. Es müßte nacheinander geschehen. Diese Problematik, die nunmehr in eine Verknüpfung mit der Zeit hineingerät, soll aber erst im nächsten Kapitel behandelt werden.

Hier gilt es, den Möglichkeitscharakter von Dasein überhaupt festzuhalten. Aus diesem daß im Prinzip alles zu machen wäre, und aus jenem, daß Dasein immer in bestimmten Möglichkeiten steht, erwächst die Zwangsläufigkeit der Wahl. Die Wahl bedeutet zunächst die Wahl der eigenen Möglichkeiten so wie sie nun einmal sind, was bedeutet, daß sie sowohl in ihrer Entfaltungsmöglichkeit als auch in ihrer Begrenztheit übernommen werden müssen. Wahl bedeutet dann, daß mit diesen übernommenen Möglichkeiten aus der Mannigfaltigkeit des Herankommenden und sich

Anbietenden ausgewählt wird. Diese Wahl muß besagen, daß eines genommen und das andere gelassen wird. Dieses Lassen-Müssen des anderen bedeutet wiederum eine Grundweise des Mensch-Seins.

Soll mit dem "Nächsten" in "Liebe deinen Nächsten" jeder Mensch gemeint sein, so stellt diese Forderung eine Unmöglichkeit dar. Ich kann einen Menschen nur dann lieben, d.h. mich mit ihm wesenhaft einlassen, wenn ich in dieser Seins-Weise bei anderen zurückbleibe. Eine Forderung, alle Menschen zu lieben, ist absurd. Es wäre im Gegenteil auf die erstaunliche Beschränktheit eines wesenhaften Bezuges hinzuweisen, der sich aus der Konstitution von Mensch-Sein ergibt. Ich kann immer nur ganz wenigen "gerecht" werden und kann es, in einem anspruchsvollen Sinn genommen, niemals allen "recht machen". Das bedeutet aber, daß der Mensch hinter seinen an ihn herangetragenen und aus ihm selbst entstehenden Ansprüchen immer zurückbleibt. Der Mensch ist immer schon schuldig. Er ist es immer schon geworden und wird es auch immer sein, solange sein Leben währt. Diese wesenhafte Schuld als Zurückbleiben läßt sich niemals abtragen. Sie kehrt in allen Bezügen des Mensch-Seins wieder. Indem ich meinen Daseinsraum behaupte oder gar erweitere, nehme ich anderen Möglichkeiten weg. Dazu bedarf es nicht einer gewaltsamen Bemächtigung oder eines bewaffneten Angriffs: in-dem ich ixistiere, enge ich anderen Daseinsraum ein. Mensch-Sein ist ohne Kampf nicht möglich. Unter den allerdings sehr verschiedenen Gestalten des Kampfes gibt es eine, die dem Dasein aufgetragen ist und in der sich eigentliche Existenz bewähren muß. Kampfloses Dasein kann Schwäche sein, in der der Mensch die Gegebenheiten der Welt einfach über sich ergehen läßt.

Das Entscheidende der Wahl tritt aber dort zu Tage, wo entschieden werden muß, was getan und was gelassen werden soll. Das ist keinesfalls gleichgültig, was nicht heißt, daß es so erscheinen kann, und dann die Aussage entsteht: Tue es oder tue es nicht,

es ist beides falsch. In dem Tun, das der eigentlichen Wahl entspringt, wird ein Anspruch übernommen mit dem Versuch, ihm zu genügen. Das bedeutet aber gleichzeitig, daß das Nicht-Gewählte, das ja ebenfalls seine Art von Anspruch angemeldet hat, verantwortet werden muß. Die Schuld, die dabei entstanden ist, muß getragen werden können. Woher sollen aber dafür die Kriterien genommen werden, wenn es doch hieß, daß am eigentlichen Gewissen die jeweiligen Vorschriften ihre Geltung verlieren? Von woher und wie soll das Gefüge gebildet werden, in dem die Unterscheidung von Gut und Böse ihren Grund findet? Wurden die Moralvorstellungen und das geltende Rechtssystem nicht voreilig ihrer Berechtigung enthoben und damit der Mensch einer nihilistischen Haltlosigkeit ausgeliefert?
Daß es überhaupt Sitte und Moral gibt, gründet in der aufgezeigten Struktur des Mensch-Seins, das immer schon schuldig ist. Von dort her entsteht die Notwendigkeit zu wählen. Diese Notwendigkeit kommt nur den Menschen zu, kein Tier könnte jemals in sie geraten. Da diese Wahl gewissermaßen eine Überbeanspruchung des alltäglichen Daseins darstellt, bedarf jede menschliche Gemeinschaft einer Regelung, die in einer Vorwahl die jeweilige einzelne Wahl geregelt hat. Diese Regeln stellt zumeist eine Oberflächenstruktur dar, die erforderlich ist, damit überhaupt menschliches Miteinander-Sein möglich wird. Anderenfalls würde dieses in einen chaotischen Zustand hineingeraten. Insofern hat diese Regelung ihre Berechtigung. Sie ist aber niemals selbstverständlich, sondern selbst in einer Wahl entstanden. Darauf weist schon der Sachverhalt hin, daß Sitten, Moral und Gesetze niemals eine gleichbleibende Form aufweisen, sondern die verschiedensten Gestalten annehmen, die einem dauernden Wandel unterworfen sind. Sie können in hohen Zeiten der Menschheit eine solche Gestalt annehmen, daß sie ihren zumeist oberflächenhaften Charakter verlieren und eine verpflichtende Kraft entfalten, wobei die eigentliche Wahl zwar nicht abgenommen, aber im echten Nachvollzug mit dieser Gesetzes- und Sittengestalt

in eins gehen können. Dies ist aber nicht der "Normalfall". Die Regelungen treten zumeist in abgeleiteten Formen auf, die zwar von einer einmal errungenen ursprünglichen Gestalt herstammt, sie selbst aber nicht mehr sind. Der Möglichkeit nach gilt der Anspruch für jede geschichtliche Epoche, den ihr gemäßen geschichtlichen Ausdruck von Sitte, Moral und Gesetz zu finden, was aber nur in einer echten Wahl von Einzelnen errungen werden kann. Die Kriterien der eigentlichen Wahl können also den jeweils herrschenden Normgestalten nicht entnommen werden. Wo sind sie aber nun zu finden?

In dem Einlassen auf die Stimmungen und in dem Hören auf das Gewissen wird das Dasein vor seine eigentlichen Möglichkeiten gebracht. Das Hören-Können des schweigenden Anspruches des Gewissens zerbricht zwar die geläufigen Vorschriften, bringt damit das Dasein in eine eigentümliche Haltlosigkeit, die aber nun keineswegs negativen Charakter hat, sondern Aufruf ist in der echten, vereinzelten Wahl, das Eigentliche zu ergreifen. Das ist kein einmaliger Vorgang. Mensch-Sein läßt sich dabei in die Fragwürdigkeit bringen, tritt aus ergebnisloser Selbstreflexion heraus zum entschiedenen Handeln. Dieses Handeln selbst trägt in sich die Möglichkeit, im Scheitern oder Gelingen in die Fragwürdigkeit zurückzugelangen, wobei es nicht in den alten Zustand wieder zurückfällt, sondern in diesem Durchgang, und nur in diesem, eine andere Gestalt hervorbringt. Dieser Weg findet nie sein Ende, ist aber kein endloser Kreis des immer wieder Gleichen. Die errungenen Gestalten bilden in ihrem Kommen und Gehen selbst einen Zusammenhang aus, der die Gestalt der eigentlichen Existenz ausmacht. Dabei wird die Schuld dessen, daß nicht alles gemacht werden kann, getragen und übernommen.

D. Tod

Geburt und Tod gehören zum menschlichen Dasein. Wird durch das eine Ereignis der Anfang gesetzt, so bedeutet das andere das Aufhören dieses Daseins. Zwischen Geburt und Tod vollbringt der Mensch sein Dasein und geht seinen Weg. Es sind dies Ereignisse, die zwar alltäglich vorkommen und wie vieles andere auch mit bestimmten Vorkehrungen verbunden sind, trotzdem entbehren sie nicht eines besonderen Charakters. Das Brauchtum der Völker hat um diese beiden Ereignisse eine große Mannigfaltigkeit von Sitten hervorgebracht und selbst wo solche in ausgeprägter Gestalt nicht mehr vorkommen, ist dieses Besondere zu spüren und schlägt sich zumindestens in rudimentären Formen von Gebräuchen nieder, mit denen ein solches Vorkommnis begangen wird.

Das Besondere des Todes kommt in dem radikalen Aufhören jeglichen Lebensbezuges zur Gegebenheit. Dem Sein des Menschen ist damit ein endgültiges Halt gesetzt. Da es bisher nachweislich keinen Menschen gegeben hat, der seinen Tod "überlebt" hätte, steht dieses Halt jedem Menschen bevor. Dieses Ende steht in Mensch-Sein hinein, sobald es das Licht der Welt erblickt hat. Nichtsdestoweniger ist dieses radikale Ereignis des Todes in der ganzen Endgültigkeit dem Menschen selbst nicht direkt erfahrbar. Wenigstens nicht so, daß er aus diesem Ereignis irgendeine Erfahrung für sich bekommen könnte, denn das Ereignis selbst beraubt ihn der Möglichkeit dazu. In dieser eigenartigen Gegebenheit liegt der Grund der Möglichkeit so zu existieren, als ob es den Tod für mich nicht gäbe. Denn den Tod erfahre ich nur an dem Sterben der anderen. Selbst wenn in extremen Situationen so etwas wie Todesgefahr entsteht, und der Mensch dem Grauen des Todes entgegensieht, ist damit noch nicht der Tod selbst erfaßbar. Solch eine Situation kann daher gerade der Anlaß sein, den Tod zu vergessen und sich erst recht "ins Leben zu stürzen". So ist der Tod auf der

einen Seite das Selbstverständlichste in der Welt. Jeder muß einmal sterben und niemand käme auf den Gedanken, diese Tatsache ernsthaft bezweifeln zu wollen. Auf der anderen Seite ist es aber so, daß der Mensch nicht stirbt, solange er lebt und damit der Möglichkeit nach einer Konfrontation mit dem Tod enthoben bleibt. Der Tod der anderen, mehr oder weniger deutlich, tritt aber in Erscheinung. Er fordert von sich her auf, in irgendeiner Weise verstanden zu werden.
Wie ist dieses Verständnis nun im Alltäglichen und Durchschnittlichen beschaffen? Gibt dabei der Tod der Anderen Anlaß dazu, dem eigenen Tod näherzutreten und ihn ernsthaft ins Auge zu fassen? Keineswegs. Daß der andere gestorben ist, bietet Anlaß zu ausgiebigen Betrachtungen darüber, was alles hätte geschehen können und was der Verstorbene selbst verabsäumt hat, um diesen Todesfall zu vermeiden. Es werden Lehren daraus gezogen für eigene Verhaltensmaßregeln und Vergleiche angestellt, das Leben des Verstorbenen wird erinnert und dabei den "guten Seiten" ein Vorzug eingeräumt. Die Veranstaltungen des Begräbnisses bieten Gelegenheit, den Umfang der Aufwendungen und der daraus abzulesenden Anteilnahme zu besprechen. Der Trost für die betroffenen Angehörigen besteht darin, daß ein tiefes Mitgefühl zum "Ausdruck" gebracht wird. Ansonsten aber kehrt man in die gewohnten Bahnen des Alltags zurück, die Aktualität des Vorfalls tritt in den Hintergrund, denn das "Leben" geht weiter. Das Leben stellt seine Anforderungen und die Gedanken an den Tod führen in nutzlose Erwägungen und vergebliche Spekulationen. Sie verdüstern den Lebenswillen, lähmen den sicheren Mut und sind der Bewältigung der täglichen Aufgaben abträglich. Es ist, als wäre eine lautlose Verabredung getroffen über alles, was mit Tod und Sterben zusammenhängt, Stillschweigen zu bewahren und eine Beschäftigung mit solchen Dingen zu vermeiden. Tritt ein Todesfall ein, so behält das Geschehen einen Charakter der Peinlichkeit, als würde die

Gesellschaft mit diesem Vorfall in unzumutbarer Weise belästigt. In den Krankenhäusern sind eigene Kammern für Sterbende vorgesehen, in die die Kranken vor ihrem erwarteten Tod gebracht werden, um den anderen Patienten das Dabeisein und Miterleben des Sterbens zu ersparen, da dies unheilvolle Wirkungen haben könnte. Am extremsten zeigt sich dieses Phänomen beim Verhalten gegenüber Menschen, die dem sicheren Tod entgegensehen. Diese werden damit "getröstet", daß es doch gar nicht "schlecht" um sie stünde. Den Sterbenden wird allerseits versichert, daß es mit ihnen "bergauf" ginge, und daß sie bald wieder in den Kreis ihres gewohnten Daseins eintreten würden.

Ein gemeinsamer Zug durchzieht alle diese Verhaltensweisen. Der Tod ist dabei so verstanden, als ob es ihn nicht gäbe. Zumindestens nicht für die, die noch nicht gestorben sind und "noch" leben.

Gleichwohl läßt sich die Unheimlichkeit des Todes, die sich in der Erfahrung des Sterbens der Anderen meldet, nicht ganz verdecken. Ein unerbittliches "Nie-wieder" taucht bisweilen, wenn auch nur verschwindend auf und weist auf Vorhaben hin, die mit den Verstorbenen noch hätten getan werden müssen. Diese sind jetzt in keiner Weise mehr nachholbar. Dabei kann es sich um ein gemeinsames Werk mit dem Toten handeln, das ohne ihn nicht mehr ausgeführt werden kann. Mehr aber zielt die Tendenz des "Nie-wieder" in eine andere Richtung. Es geht darum, was dem Toten gegenüber verabsäumt wurde, was man ihm schuldig war. Dieses Verabsäumte wird durch das Ableben des Anderen überhaupt erst sichtbar und eine Verwunderung darüber tritt ein, warum dieses eigentlich so Naheliegende nicht schon zu seinen Lebzeiten zur Gegebenheit kam. Das kann je nach der Art der Gemeinsamkeit mit dem Verstorbenen sogar so weit führen, daß die ganze Einstellung ihm gegenüber in Frage gestellt wird und andere Möglichkeiten zum Vorschein kommen. Der Tote erscheint in einem anderen Licht, da sein selbstverständliches Wirken ausgefallen ist und kein Anderer ihn ersetzen kann.

Die Leere, die er nunmehr hinterläßt, macht seine Unvertretbarkeit sichtbar. Der Ruf, "hätte ich das gewußt", scheitert aber an der Unwiderruflichkeit des Todes. Nichts ist mehr gutzumachen, nichts mehr nachholbar, nichts mehr rückgängig zu machen. Der absolute Abbruch der Kommunikation mit dem Toten läßt alles mit ihm Erreichte und Nichterreichte, alles ihm gegenüber Getane und Verabsäumte so stehen, wie es die letzte Lebensstunde gab.

Es erhebt sich die Frage, ob diese Phänomene, die angesichts des Todes zum Vorschein kommen, erst anläßlich dieses Ereignisses auftreten. Der Tod des Anderen hat doch seine "Vergangenheit" nicht verändert oder umgestaltet sondern sie "nur" zu einem Abschluß gebracht. Das was war, ist doch immer gewesen, der Tod bringt insofern keine neuen Gesichtspunkte zum Leben des Anderen hinzu. Die Möglichkeiten, die der Tod aufkommen läßt, müssen also vorher auch schon dagewesen sein, wenn auch im Verborgenen. Im Verborgenen sind sie deshalb verblieben, weil der Tod noch nicht gekommen war; er erst hat sie ja aus dieser Verborgenheit herausgeholt. Der Tod war aber doch vorauszusehen, wenn er doch die selbstverständlichste Angelegenheit der Welt sein soll. Es zeigt sich nun, daß diese Selbstverständlichkeit gar keinen so überzeugenden Charakter hat, wie sie vorgibt, denn das Wissen um den Tod in dieser Weise gleicht einem Nicht-Wissen. Gerade indem behauptet wird, daß daran nicht gezweifelt werden könne, daß jeder einmal sterben müsse, versteckt sich die Ernsthaftigkeit des Wissens. Das beschriebene Verständnis des Todes der Anderen enthüllt in deutlicher Weise, daß mit dem Tod nicht ernst gemacht werden will und soll. Die Unheimlichkeit des Todes bringt von sich aus in ihrer Entsetzlichkeit den Anstoß dazu mit. Es ist eines, im verdeckten und gängigen Verständnis des "Einmal muß man sterben" zu leben, und ein anderes, angesichts seines eigenen bevorstehenden Nicht-mehr-Seins auszuhalten und trotzdem den Mut nicht zu verlieren. Die Angst vor der Todesangst verhindert das Ernstnehmen des Todes. Es verhält sich also nicht so, daß erst die volle Wucht der Erfahrung des Todes des Anderen

Gegebenheiten zum Vorschein kommen läßt, die vorher nicht aufkommen konnten, sondern die Abkehr vom Bevorstand des Todes, das Nicht-Wissen um den Tod im durchschnittlichen Verständnis, verdeckt und verstellt diese Möglichkeiten. Das bedeutet aber dann, daß der Tod mit dem Leben etwas zu tun hat, er ragt in es hinein. Wie ist diese Verbindung des Todes mit dem Sein des Menschen zu fassen? Hat etwa der Tod immer etwas mit Mensch-Sein zu tun, auch dann, wenn dieses Dasein in umfassender Abkehr von ihm existiert?

Menschsein verhält sich zu seinem Tod. Dieses Verhältnis kommt zum Ausdruck im Verhalten zur Möglichkeit des eigenen Todes. Dieser wird einmal meinem Dasein ein Ende setzen. Dieses Ende kommt aber nicht erst dann zur Gegebenheit, wenn es eintritt, dieses Ende ist immer schon im Mensch-Sein verankert. Es ist mit dem Mensch-Sein gegeben und zwar so, daß es gerade, solange das Dasein noch nicht zu Ende ist, seine bestimmende Kraft entfaltet. Sobald das Ende eingetreten ist, verliert es diese Kraft, weil mit diesem Ende Dasein nicht mehr ist.
Wie ist dieses Verhältnis zum Tod als Ende des Daseins gebaut? Ist es von der Art, daß das Dasein zwangsläufig zum Ende kommt oder wie ist dieser Ablauf strukturiert? Daß das Dasein ohne irgendwelches Zutun sein Ende eines Tages erreicht, daran kann kein Zweifel bestehen. Eine andere Frage ist, wie dieser Ablauf beschaffen ist, ob er von selbst sich vollzieht, ob er Modifikationen unterworfen ist, und wenn, von welcher Art. Das Sein des Menschen bleibt im Ablauf des Lebens nicht gleich, es durchschreitet gewisse Stufen, von der Jugend zur Mitte des Lebens, um im Alter zu enden. Es ist von "Lebensphasen" gekennzeichnet. Der Mensch ist, indem er altert. Diese Stufen des Lebens weisen zwar auf das Ende in eindeutiger Weise hin, bieten aber an sich noch keinen Anhaltspunkt, daß dieses Ende in modifizierter Weise auftreten kann. Die "Lebensphasen" laufen eben einfach ab, der Mensch altert von selbst. Es vollzieht sein ein notwendiger Prozeß des Aufbaus und Abbaus organischer Substanzen, ein Prozeß,

der nicht nur menschliches Leben bestimmt, sondern an jeglichem Leben beobachtet und festgestellt werden kann. Jegliche Gattung von Lebewesen hat dabei eine spezifische Lebensdauer aufzuweisen, die in gewissen Grenzen immer die gleiche bleibt. Wird Mensch-Sein in dieser Sicht gesehen, und es soll gar kein Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Sicht angebracht werden, so würde es, wie oben behauptet, ein Verhältnis zum eigenen Ende gar nicht geben. Zu einem notwendig ablaufenden biologischen Prozeß kann ich mich doch nicht verhalten oder höchstens in der Weise, daß ich ihn beobachte und den möglichst reibungslosen Ablauf im Auge behalte. Dieses vom Leben der Tiere abgenommene Verständnis von Sein verfehlt im Grundansatz das Sein des Menschen als Existenz. Es soll nicht verkannt werden, daß mit einer gewaltsamen Abblendung von einer Fülle von Phänomenen menschlichen Seins diese Sicht von "Leben" beim Menschen zur Anwendung kommen und wissenschaftlich gerechtfertigt erscheinen kann. Mensch-Sein ist dann aber auf eine Art und Weise reduziert, daß diese Reduktion eine Verstellung bedeutet, die das Menschen-Wesen zur Unkenntlichkeit verzeichnet. Mensch-Sein altert nicht einfach hin. Es verhält sich in irgendeiner Weise zu diesem Altern und selbst wenn es das gäbe, daß der Mensch im puren biologischen Dasein existiert, dann wäre dieses auch nooh ein Verhalten zu diesem Dasein. Es sollen nun an Hand von charakteristischen Haltungen Möglichkeiten des Verhaltens zum Ende des Daseins als Tod aufgezeigt werden, und damit das Phänomen deutlicher ins Blickfeld gebracht werden. Wie dabei die puren biologischen Feststellbarkeiten des Mensch-Seins einzuordnen wären, ob sie bei diesen Verhaltensweisen nebenher ablaufen oder gar in einem unabdingbaren Zusammenhang stehen, kann noch nicht geklärt werden. Es muß aber jetzt schon das Augenmerk darauf gerichtet bleiben, daß mit den Beschreibungen der Phänomene Stimmung, Gewissen und Tod niemals nur geistige oder seelische Vollzüge gemeint sein können, neben denen her der biologische Untergrund sein eigenes Wesen treibt. Die genannten Phänomene umfassen Mensch-Sein

schlechthin vor einer möglichen Aufteilung in bestimmte Bereiche.

1. Das Aufgehen in der Unendlichkeit

Es wurde die Behauptung aufgestellt, daß Mensch-Sein sich zu seinem Ende verhält. Dieses Verhältnis hat fundamentalen Charakter. Der Mensch verhält sich immer zu diesem Bevorstand, auch dann, wenn er dieses Ende nicht wahrhaben will und die Augen davor verschließt. Das Ende, das dem Dasein bevorsteht, hat keine fest umrissene Gestalt, es kann jeden Tag eintreten. Es rückt aber auch mit jedem Tag näher. So wäre es vielleicht angemessen, zu sagen, daß die Gedanken an den Tod dem Alter ziemen, das dann wirklich jeden Tag damit rechnen muß; in den vorhergehenden Lebensphasen wäre aber ein solches Denken unangebracht. Es geht aber hier gar nicht um die Gedanken und um eine Spekulation um den Tod, sondern um das Verhältnis des Mensch-Seins zu seinem Ende. Das hat zwar auch mit dem Tod etwas zu tun, bezieht sich aber zunächst nicht auf den Vorgang des Sterbens, sondern wie dieses bevorstehende Ende in das Dasein zurückwirkt oder besser, wie das Dasein zu diesem Ende vorausblickt. Ist dies aber nicht nach wie vor eine phantstische Vorstellung, die keinerlei Verbindung zu den objektiven Gegebenheiten des Mensch-Seins aufzuweisen hat?
Eine Zeit im menschlichen Leben scheint besonders ausgezeichnet zu sein, mit dem Ende des Daseins überhaupt nicht in Berührung zu kommen. Dies ist die Lebensphase der Jugend. Die Jahre des menschlichen Lebens, die dem Abwerfen der kindlichen Abhängigkeit und Unmündigkeit folgen, die in zunehmender Weise dem Menschen seine Selbständigkeit und Eigenkraft zum Bewußtsein kommen lassen, sind je nach seinen Anlagen und seiner Herkunft in verschiedener Weise, aber doch übereinstimmend erfüllt von dem grandiosen Hereinbruch und Aufbruch der grenzenlosen Mannigfaltigkeit der Welt.

Die Welt scheint alles zu versprechen, unendliche Möglichkeiten tun sich auf. Wo ist hier ein Verhältnis zum Ende zu entdecken? Es kommt doch in dieser Lebensphase gerade überzeugend zum Ausdruck, daß es dabei keine Grenzen gibt. Die Grenzen sind gleichwohl da. Sie sind nur noch nicht sichtbar. Daß die Grenzen in ihrer vollen Unabänderlichkeit nicht auf einmal in Erscheinung treten, ist kein negatives Kennzeichen der Jugend, sondern ihr Vorrecht. Dieses Vorrecht - ein kostbares Geschenk - hat allerdings befristeten Charakter und kommt überdies selten zur vollen Gegebenheit, da es eigentliche menschliche Gemeinschaft zur Voraussetzung hat.

Die Lebensphase der Jugend ist gekennzeichnet durch das Offenstehen der Möglichkeiten. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt bietet sich an und will ergriffen sein. Dieses muß mitgenommen werden und jenes auch noch. Jegliches hat seinen Reiz. Bei keinem kann recht geblieben werden, denn dann würde anderes versäumt. Eine Möglichkeit reiht sich an die andere an. Jugend ist ein Spiel mit Möglichkeiten, welches in gewissen Grenzen seine Berechtigung hat, um die Möglichkeiten, die es gibt, überhaupt einmal erst kennenzulernen. In diesem Spiel meldet sich aber schon bald die Begrenzung der Möglichkeiten. Eine Sache richtig zu lernen, eine Sportart einigermaßen vollkommen zu beherrschen, erfordert entsprechende Aneignung und andauernde Übung, so daß anderes zwangsläufig nicht mehr getan werden kann. Schon sehr früh müssen manche Begabungen entfaltet werden, da im späteren Alter ein Nachholen entweder überhaupt nicht mehr möglich ist oder dann nur unter großer Anstrengung vollzogen werden kann und auf Kosten anderer Bezüge, die diesem Lebensalter entsprechen. Für die Ausbildung vieler Berufe sind Altersgrenzen gesetzt, die nicht überschritten werden können. In allen diesen Grenzen meldet sich aber das Ende des Daseins, wenn auch nicht ausdrücklich. Denn würde dem Dasein dieses Ende nicht bevorstehen, würde es in "ewiger Jugend" leben können, dann kämen diese Beschränkungen nicht zur Gegebenheit. Es könnten dann nicht nur eine Möglichkeit, sondern mehrere

nacheinander ergriffen werden, da das Dasein "unbeschränkt" Zeit hätte. Da dieses aber dem Mensch-Sein versagt bleibt, muß es sich zu seinem Ende verhalten. Jede Entscheidung, jede Wahl zwischen Möglichkeiten ist von diesem Ende her bestimmt. Das Aufgehen in den Möglichkeiten wurde in gewissen Grenzen als Vorrecht der Jugend bezeichnet. Bleibt dieses Aufgehen aber auf die Jugendzeit beschränkt? Gibt es nicht eine mächtige Tendenz im Mensch-Sein, die dieses Spiel mit den Möglichkeiten aufrecht erhalten will? Jedes Heraustreten aus diesem Spiel fordert die Übernahme einer Aufgabe, wobei Ernst und Verpflichtung zutage treten. Verzicht ist auf vieles zu leisten, was auch möglich wäre. Das ist aber in keinem Fall selbstverständlich, sondern setzt die Einsicht voraus, daß nur weniges von vielem konkrete Gestalt annehmen kann.
Dieser Einsicht auszuweichen, ist eine mögliche Haltung von Mensch-Sein. Der Möglichkeitscharakter behält dabei die Oberhand. Dieses Dasein ertrinkt gleichsam in dem Meer der Möglichkeiten und findet nie die Zeit, das Wenige, was diesen Tag getan werden kann, zu tun. Die Wünsche und Träume, was alles noch getan werden soll und kann, laufen dem Dasein auf seinem Weg voraus und verbleiben dabei in einem Abstand, den es nie einholen kann. Das Dasein läuft dem buntschillernden Lockvogel der Möglichkeiten nach und kommt dabei nie in die Verlegenheit, sich auf die Realisierung einer einzigen Möglichkeit einzulassen. Im Grunde will es dies auch gar nicht, denn die Faszination dessen, was alles noch möglich ist, würde dabei ihre betäubende Süße verlieren. Oder die Möglichkeiten werden soweit wahrgenommen, als sie von sich aus eine Befriedigung von Lust, ein Genießen bieten können, wobei jedes Auftauchen von Ernst oder Mißhelligkeiten als Warnzeichen genommen werden, diese Beschäftigung zu unterlassen. Aus dem Bereich des Möglichen wird das mit Sorgfalt herausgeschnitten, was keinerlei Anlaß zu einem eingehenden Befassen geben kann, weil dieses sofort mit Unannehmlichkeiten verbunden

ist. So wird eine Verbindung mit einem Menschen nur insoweit aufrecht erhalten, als sich alles in einem unverbindlichen Rahmen bewegt; sobald sich an irgendeiner Stelle der Anspruch meldet, sich mit dem anderen wesenhaft einzulassen, was Mühe und Geduld von sich aus fordert, wird sofort abgebrochen. Begabungen und Eigenschaften, die diesem Mensch-Sein mitgegeben worden sind, werden soweit ausgenützt, als sie ohne Anstrngung einer besonderen Entfaltung verwendet werden können, was mit dem Gefühl eines eigenen Verdienstes einhergehen kann.

Ist diese Existenzweise so gehalten, daß mit keiner Möglichkeit ernst gemacht und jeglicher Verbindlichkeit sorgfältig aus dem Wege gegangen wird, so gibt es auf der anderen Seite eine Haltung, die sich mit zu vielen Möglichkeiten einläßt. Die Unverbindlichkeit und das Unverpflichtende der Haltung, die nur in Möglichkeiten verharrt, ist dabei erkannt, und der Versuch wird gemacht, den Anspruch, der in jeder Möglichkeit entgegentritt, aufzunehmen und ihm zu entsprechen. Allen Ansprüchen aber gerecht zu werden, ist nicht möglich. Jegliches Ding braucht "seine Zeit", und der Tag hat nur seine begrenzte Anzahl von Stunden. Es muß also eine Entscheidung getroffen werden, was getan werden kann und was nicht. Die Problematik entsteht, was wichtiger und vordringlicher wäre, eine Rangordnung der zu erledigenden Ansprüche ist gefordert. An dieser Wahl und an der Einrichtung dieser Rangordnung scheitert diese Existenzweise dauernd. Die Wahl bringt von sich aus mit, daß manchem der herantretenden Ansprüche ein unerbittliches Nein entgegengestellt werden muß, was eine Härte des Vollzuges erfordert. Die Härte muß getragen werden können in dem Wissen um die Beschränktheit des Einlassens und in dem Wissen, warum eines wichtiger ist als das andere. Dieses entschiedene Wissen fehlt hier und wird auch nicht ausgebildet. So kann diese Form des Daseins nie "Nein sagen" und wird von den Ansprüchen umhergetrieben, die es dauernd in einer hoffnungslosen

Überforderung halten und rückwirkend doch daran hindern, einen Anspruch wirklich zu erfüllen. Daß das Wissen darum, es nicht allen recht machen zu können, in der wesenhaften Schuld des Mensch-Seins seine Begründung hat, wurde bereits beim Phänomen Gewissen behandelt. Dieses Wissen, aus dem sich die entschiedene Wahl der zu ergreifenden Möglichkeiten ergibt, kann nicht aus einer allgemein verbindlichen Vorschrift, aus Gesetzen oder einer systematischen Ethik abgenommen werden. Diese Wahl kann Mensch-Sein nur jeweils aus seinen eigenen Bedingungen heraus vollziehen, weil eben jeder Mensch sein Sein zu sein hat, was niemals in einer allgemeinen Konstruktion von Mensch-Sein zur Gegebenheit kommen kann. Dieses gegründete Wissen um die jeweilige Wahl hat seine eigene Sicherheit aufzuweisen, welches nicht ausschließt, daß diese immer wieder in die Fragwürdigkeit kommt, was aber nur durch die vollzogene Wahl selbst möglich ist.

In den beiden Formen möglicher Haltung von Existenz zeigt sich schon, was mit dem Verhalten von Mensch-Sein zu seinem Ende gemeint sein will. Die beiden Weisen verhalten sich in verschiedener Ausformung zum Ende. Die eine in der Art, als ob es das Ende nicht gäbe, was aber niemals das Ende selbst aus der Welt schaffen kann. Einmal ist das Spiel mit den Möglichkeiten zu Ende, und mit der Möglichkeit des Endes selbst läßt sich nicht spielen. Der Tod steht diesem unverbindlichen Traum vom Leben mit einer ausgeprägten Unbarmherzigkeit gegenüber und verweigert Verhandlungen darüber, was hätte geschehen können und sollen. Spätestens mit dem Eintritt des Endes des Daseins, meistens aber früher, im beginnenden Alter, wird dann offenbar, daß dieses vertan und verspielt worden war, an welcher Tatsache sich dann aber nichts mehr ändern läßt. Die Möglichkeit des Endes steht hier in dieser Weise in das Dasein hinein, daß es, obwohl es nicht wahrgenommen werden will, doch durchgängig seine Bestimmung behauptet. Die andere Existenzweise sieht wohl das Ende hinsichtlich des Ergreifens der

Möglichkeiten überhaupt, bleibt aber blind für die Beschränktheit der Wahl, die ja in ihrer Weise auch wieder vom Ende spricht. Es ist aber nicht zu verkennen, daß es innerhalb dieses Bereiches von Existenz Formen gibt, die in auopfernder Weise diese Haltung bewahren und nicht selten daran zugrundegehen.

In dem Verhältnis des Mensch-Seins zu seinem Ende soll nun eine Weise aufgezeigt werden, die das Ende auf sich zukommen läßt, aber im Angesicht von diesem Bevorstand keine Möglichkeit mehr ergreifen kann. In dieser Welt hat nichts Bestand und alles vergeht. Was kann denn eigentlich ausgerichtet werden? Letzten Endes ist doch alles vergeblich. Wozu eine heroische Anstrengung, wenn sie nur erreicht, daß sie schließlich kläglich an den Gegebenheiten und Zuständen scheitert? Oder eine Überlegung kommt zu dem Ergebnis, daß der Aufwand, der getrieben werden muß, um in schöpferischer Weise Veränderungen in der Welt zustande zu bringen, in keinem Verhältnis zu dem schließlich Erreichten steht. Dieses muß überdies noch vor den dauernden Gefahren negativer Kräfte bewahrt werden, da ihm sonst der sichere Untergang bevorsteht. Redlichkeit, Wahrheit und Anständigkeit gelten nichts und sind der heimlichen Verachtung anheim gegeben. Das betreffende Dasein kann eine Anzahl derartiger Versuche unternommen haben, ist jedesmal gescheitert und eines anderen belehrt worden. In diesem Durchgang ist die Erfahrung erwachsen, daß ein Tun, das sich in rechter Weise bemüht, an den Zuständen dieser Welt etwas zu ändern, sinnlos sei. Eine Haltung der Resignation tritt ein und der Mensch wendet sich von der Welt ab. Er zieht sich in jene Bereiche zurück, in denen die Gesetze der Welt keine Gültigkeit haben. Die Beschäftigung mit geistigen Werten verschiedenster Art bietet die Gewähr, nicht enttäuscht zu werden, sie verkörpern eine Art von bleibender Wahrheit und Geltung, denen die Welt mit ihrem Tun und Treiben

nichts anhaben kann. Es entsteht gleichsam eine zweite Welt, in der man eigentlich zu Hause ist, und die Beziehung zur anderen Welt wird nur insofern aufrecht erhalten, als sie zur notwendigen Erhaltung der primären Bedingungen des Lebens erforderlich sind. Diese Existenzweise bekommt einen unirdischen Charakter, das Dasein schwebt über den Boden der fatalen Realität dieser Welt, mit der es nichts mehr zu tun haben will.

Eine schwierig darzustellende Weise des Existierens muß an dieser Stelle zur Erwähnung gebracht werden, da sie einen verwandten Zug zu der oben erwähnten Resignation aufweist. Diese war von einer Flucht aus der Welt begleitet, um in einem autarken, geistigen Bezirk eine neue Heimat zu finden. Der Grund dafür war in der nichtigen Beschaffenheit der Welt und diesem, daß nichts einen Bestand hat, erkannt worden. Hier ist der Ausgangspunkt der gleiche: dieses Dasein vermag das Ende und das Begrenzte alles Irdischen nicht zu ertragen. Der Ausweg aber in eine zweite Welt öffnet sich nicht. In der Weise seines Seins erhebt sich dieses im Aufstand dagegen, daß das Ende ist. Das Dasein beruft sich darauf, daß es nicht gefragt worden war, ob es in dieses eingehen hätte wollen, daß es ihm wider Willen aufgezwungen worden ist. Es gibt seine "Eintrittskarte" zurück. Sein Dasein ist als Protest der Beweis wider dieses Dasein selbst. Es widerlegt sich selbst durch sein Existieren. Eigentlich sollte es nicht sein. Einem solchen Menschen gelingt nichts, weil nichts gelingen darf. Jede geglückte Tat, eine Freundschaft oder Liebe, ein Aufbrechen der Schönheit der Welt ist nicht möglich, weil dieses alles den Beweis, daß es mit dem Dasein nichts ist, untergraben könnte. Er lebt in der andauernden Qual seiner selbst, weil diese Qual Ausdruck der Nichtigkeit seines Seins ist. Er behauptet fortwährend, daß er lieber heute als morgen diese Welt verlassen würde, kann es aber dann doch nicht, weil dann die Möglichkeit des zeugenden Beweises wider das Dasein wegfiele. Einem Menschen, der ihm hilfreich begegnen will, ruft

er sozusagen mit erhobenen Händen an, er solle ihn in Frieden lassen, denn die Entgegennahme der Hilfe würde ihm schon als bloße Möglichkeit aus seiner Widerlegungsposition herauswerfen. Diese Existenzweise ist besonders aufschlußreich, weil sie von einer extremen Gegenposition auf dieses hinweist, was hier deutlich werden soll. Daß das Ende des Daseins ist und daß sich der Mensch dazu verhält, kommt hier in einer beinahe totalen Negierung, aber deswegen besonders ausgeprägt zum Vorschein. Gleichzeitig weist dieser negative Aufstand gegen das Ende auf den Begleitcharakter der Unannehmbarkeit hin. Daß es auch einen positiven Aufstand gibt, wird der nächste Abschnitt darzustellen versuchen.

Zum Abschluß dieses Abschnittes muß noch der große Bereich von Existenzweisen wenigstens beiläufig erwähnt werden, die dem Ende des Daseins und seiner Unannehmbarkeit dadurch Rechnung tragen, daß es nur vorläufigen Charakter erhält. Der Tod ist danach nicht das Letzte und Unabänderliche. Das Leben geht in einer jenseitigen Welt weiter. Diese jenseitige Welt ist die eigentliche und wirkt auf die diesseitige zurück. Die irdische Welt erfährt dabei eine Abwertung, da sie gemessen an der anderen nur ein Durchgangsstadium darstellt. Das Irdisch-Vergängliche und Unzulängliche findet seine Erklärung darin, daß es der Werdehaftigkeit ausgeliefert ist. Es bekommt nie seine reine Gestalt, die nur im Ewigen und Zeitlosen, im Immer-Gleichbleibenden die gültige Vollkommenheit besitzen kann. An diesem Ideal der reinen, ewigen Vollkommenheit gemessen, erscheint das Irdische als ein Abfall vom Eigentlichen. Dieser Teilung in Jenseits - Diesseits entspricht beim Menschen die Spaltung in Körper und Seele. Der Körper ist der irdischen Vergänglichkeit ausgeliefert und damit auch mit diesen Unzulänglichkeiten behaftet. Daß die Seele eine Verbindung mit dem Körper eingegangen ist, muß als eine ungemäße Angelegenheit, als ein Unglücksfall betrachtet werden. Der

Körper mit seinen irdisch gebundenen Funktionen hält die Seele von ihren eigentlichen Vollzügen ab oder hindert sie daran, und alle echten Leistungen der Seele müssen in einer Gegenbewegung gegen den Leib durchgeführt werden. Der Tod aber befreit die Seele aus ihrer ungemäßen Heimstatt und als der unsterbliche Teil des Menschen-Wesens geht sie in ihr eigentliches Reich ein.
Die notwendig grobe, weil kurze Darstellung will nur dieses ins Blickfeld bringen, daß diese zweifellos weithin geltenden Vorstellungen von Unsterblichkeit in einem nicht zu übersehenden Zusammenhang damit stehen, wie das Dasein zu seinem Ende existiert. Hat der Tod den in mannigfaltigen Abwandlungen auftretenden Grundcharakter der Vorläufigkeit, so wird seine Radikalität und Unerbittlichkeit eine Modifikation erfahren müssen, denn die Schärfe des Todes ist damit weggenommen. Oder müßte man gar umgekehrt sagen, die Unerbittlichkeit des Todes ist der Grund der Möglichkeit dafür, daß Dasein Gedanken und Beweise der Unsterblichkeit ausbildet? Der Trost der Unsterblichkeit übt jedenfalls eine gewaltige Anziehungskraft aus und veranlaßt Mensch-Sein sogar zu den Maßnahmen eines untersten Ranges, daß es sich diesen Trost "für alle Fälle" geben läßt.

Eine philosophische Untersuchung kann über ein Leben nach dem Tod nichts aussagen. Sie führt die Beschreibung der Phänomene nur soweit, als sie angemessen ausgewiesen werden können. Es ist also mit diesen Feststellungen über ein mögliches Weiterleben oder ein Wiederauferstehen weder dafür noch dagegen etwas gesagt. Die ebenfalls naheliegende Auffassung, daß der Tod in diesen Ausführungen als Vernichtung verstanden wird, führt auch in die Irre. Über den Tod selbst ist bisher noch gar nichts ausgesagt worden, es geht immer um das Seinsverhältnis des Menschen zu seinem Ende. Möglicherweise bringt erst die entschiedene Durchführung einer Beschreibung dieses Seins zum Ende zum Vorschein, wie es sich mit dem Tod verhalten könnte oder führt zu einer Grenze hin, wo

philosophisches Denken den Raum zwar öffnen, ihn aber nicht mehr betreten kann.

Die typischen Existenzweisen, die hier zur Darstellung kamen, können in keiner Weise einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Einen umfassenden Überblick über die möglichen Formen von Dasein, sich zu seinem Ende zu verhalten, liegt auch nicht in der Zielsetzung dieser Arbeit. Die Herausstellung einiger charakteristischer Haltungen soll das Phänomen, daß sich Dasein immer zu seinem Ende verhält, aufzeigen und verdeutlichen. Die unter dem Titel des Abschnitts "Aufgehen in der Unendlichkeit" zusammengefaßten Formen haben eine gemeinsame Direktion aufzuweisen: sie weichen einer entschiedenen Konfrontation mit der Endlichkeit auf verschiedene Weise aus. Die Endlichkeit behält aber dabei ihren bestimmenden Charakter; aus ihrer primären Gegebenheit heraus entsteht erst die Vielfalt der Bereiche und Richtungen, in denen sich das Dasein bewegt und um das Ende herumkommen will.
Im nächsten Abschnitt soll der merkwürdige Sachverhalt zu einer Beschreibung gelangen, daß die Gegenposition eines Ergreifens von Möglichkeiten angesichts des Endes wiederum der entschiedenen Begegnung mit dem Ende des Daseins aus dem Wege geht.

2. Das Aufgehen in der Endlichkeit

Im vorigen Abschnitt wurde die Existenzweise dargestellt, die nur in Möglichkeiten lebt. Dieses, daß es Möglichkeiten gibt, hatte dabei so ein Übergewicht bekommen, daß keine Möglichkeit ernsthaft ergriffen werden kann. Dieses Dasein verharrt in einem eigentümlichen Zustand der Vorläufigkeit und bringt eigentlich nichts "zu Ende". Dem gegenüber muß eine Form des Menschseins zur Behandlung kommen, bei der es keine Möglichkeiten gibt. Dieses Dasein vollzieht sein Leben auf einer minimalen Raumspanne. Das ist jetzt nicht in dem Sinn zu verstehen, der naheliegt, daß dieses Dasein nur "vegetiert", daß es nur um die Zufuhr der not-

wendigen Lebensmittel besorgt sei, ohne welche der Mensch bald sterben müßte. Diese Weise wäre nur eine spezifische Abart von Ausformungen, in denen diese Existenzweise ihren Ausdruck findet. Hier geht es um etwas anderes. Wenn von Möglichkeit die Rede ist, so wird dabei eine Daseins-Möglichkeit gemeint. Diese umfaßt das Dasein wie es überhaupt ist. Darunter fallen auch diese Möglichkeiten, die dem Dasein die unumgängliche Sicherstellung der Nahrung bieten. Diese haben aber keinen absoluten Vorrang. Sie sind wohl die conditio sine qua non, daß Dasein existiert, räumen aber von sich aus noch keinen ausreichenden Raum ein, in dem Dasein existieren kann. So ist es durchaus möglich und wahrscheinlich gar nicht so selten der Fall, daß ein Mensch bei befriedigender, sogar bei ausgesucht guter Ernährung trotzdem sterben kann, weil ihm Daseinsmöglichkeiten fehlen. Daß diese Todesart unter der Sterbestatistik nicht aufzufinden und dem durchschnittlichen Verständnis nicht geläufig ist, darf nicht zu der Meinung verleiten, daß es diese Todesursache nicht gäbe. Im statistischen Sinne gibt es sie natürlich nicht; dies bietet aber keine ausreichende Gewähr dafür, daß Phänomene solcher Art, die grundsätzlich in keiner Rubrik einer Statistik erfaßt werden können, überhaupt nicht auftreten. Wenn aber der Mensch "nicht allein vom Brot leben kann," von was lebt er dann denn eigentlich? Der Mensch lebt zunächst davon, daß er Möglichkeiten hat. Hätte er überhaupt keine Möglichkeit, so müßte er sterben. Die Möglichkeiten, die er hat, sind jedoch keine vorhandenen Dinge, die um ihn herumstehen, die er nehmen und gebrauchen kann oder auch nicht; die Daseinsmöglichkeiten, die hier gemeint sind, haben keinen greifbaren Charakter. Der Mensch steht in diesen Möglichkeiten, sie müssen ihm aber keinesfalls sichtbar sein oder deutlich vor Augen liegen. Das Blickfeld des Menschen kann durch verschiedene Umstände, die hier nicht weiter verfolgt werden können, so eingeengt werden, daß Möglichkeiten nicht mehr wahrnehmbar sind.

Ist dies der Fall, so wird der Daseinsraum eingeschränkt, was einen Grad erreichen kann, daß Dasein an dieser Enge erstickt, weil es "keine Luft mehr bekommt". Die räumlichen Bezeichnungen, die zur Anwendung gelangen, müssen dabei über den nächstliegenden Sinn hinaus transzendiert werden, um in die Verständnisebene zu gelangen, in der diese Sätze ausgesprochen werden. Diese Verständnisebene ist dabei nicht eine hoch-geistige oder von besonders anspruchsvollem Charakter, sondern ist anders. Diese Andersheit, die als fremdartig erscheinen kann, ergibt sich daraus, daß diese Phänomene dem Dasein so nahe am "Leib gerückt sind", so abstandslos sind, daß sie nicht mehr gegenübergestellt, objektiviert werden können, weil das Dasein diese Phänomene selbst lebt, d.h. existiert. Es gibt eine Enge im primär räumlichen Sinn; man kann einen Menschen in einen Raum einsperren, in dem er gerade noch Platz hat. Deswegen muß sich dieser Mensch noch nicht beengt fühlen oder gar an dieser Enge ersticken. Im technischen Zeitalter gibt es mannigfaltige Raumgegebenheiten, die eine äußerste Beengung aufweisen, die aber noch lange nicht eine Enge im oben gemeinten Sinn darstellt; eine solch geartete Beengung kann häufig gerade in besonderer Weise eingegangen werden, um eine Daseinsausweitung zu erreichen. So ist der Pilot eines derzeitigen Raumschiffes einer kaum vorstellbaren Beengung ausgesetzt, hat aber auf der anderen Seite den Daseinsraum in einer ungeheueren Weise erweitert. Diese Erweiterung hat aber wiederum keinen "nur" räumlichen Charakter, d.h. einen solchen, der nach Meßzahlen zu bemessen wäre. Die Beengung wird gleichwohl gespürt, sie wird aber in Kauf genommen im Hinblick auf andere Möglichkeiten. Daß Dasein sich überhaupt beengt fühlen kann, weist immer auf einen Sachverhalt hin, der niemals durch primär räumliche Beschränkungen erklärt werden kann. Daß es das Gefühl der Beengung gibt, zeigt auf, daß der Mensch in einem Daseinsspielraum existiert. Die primär räumliche Beengung ist dabei nur eine Modifikation dieser ursprünglichen Einräumung von Dasein überhaupt.
Eine Enge in einer Familiengemeinschaft kann so geartet sein, daß bei großzügigsten räumlichen Gegebenheiten einzelne Mitglieder

dieser Familie so in ihren Möglichkeiten eingeengt werden, daß sie nicht mehr "aus" können. Die Enge dieser Gegebenheiten verstellt dann die Möglichkeiten eines Daseins in der Weise, daß keine "Luft" zum Leben bleibt, obwohl, rein biologisch gesehen, dafür nicht der geringste Grund gefunden werden kann. Dasein kann in einen "goldenen Käfig" gesetzt werden, was besagt, daß bei scheinbar vorzüglichsten Daseinsbedingungen ein Mensch auf einer äußerst eingeschränkten Spanne existiert. Dabei tritt ein weiteres zutage.

Möglichkeiten des Daseins meint Möglichkeiten je für dieses Dasein. Dasein existiert als Einzelnes. Unter Möglichkeiten muß verstanden werden; meine und deine Möglichkeiten. Sie sind niemals gleich für jeden. Dasein kann in Möglichkeiten hineingeraten, die zwar für ein anderes Dasein durchaus wahrnehmbar und erfüllbar geartet wären, für dieses Dasein aber Unmöglichkeiten darstellen. Darum können die Möglichkeiten, die für das jeweils einzelne Dasein gegeben sind und gegeben sein müssen, damit es existieren kann, nicht nach einem allgemeinen Maßstab beurteilt werden. Was für den einen gilt, ist damit noch keine Richtschnur für den anderen. Wenn also hier von einer Daseinsweise die Rede ist, für die es keine Möglichkeiten gibt, so ist dieser Sachverhalt zu berücksichtigen. Ein Dasein kann unter scheinbar großzügigsten Voraussetzungen leben und trotzdem der Möglichkeiten entbehren, weil vielleicht diese Möglichkeiten dem betreffenden Menschen nicht angemessen sind, so daß er sie nicht wahrnehmen kann, oder ihm ist aus anderen Gründen die Sicht für diese verstellt.

Keine Möglichkeiten haben besagt nicht, daß das Dasein überhaupt keine Möglichkeiten hat, denn dann käme Existenz auf die eine oder andere Art zu Ende. Es soll darunter verstanden werden, daß dieses Dasein mit einer minimalen Spanne von Möglichkeiten auskommt, vielmehr auskommen muß. Dabei entsteht dieser eigenartige Grenzzustand, daß ein Mensch dauernd unter Mangel an Möglichkeiten leidet, diesen aber nicht beheben kann, weil es für ihn

keine Möglichkeit gibt, auf der anderen Seite ist der Mangel nicht so tiefgreifend, daß es zur Unmöglichkeit des Daseins kommt, es hat zum "Leben zu wenig und zum Sterben zu viel", und kann deshalb beides nicht. In dieser Existenzweise ohne Möglichkeiten wird um diesen Mangel gewußt. Dieses Wissen ist nicht die Helle der Bewußtheit, die den Mangel an sich sichtbar macht, damit wäre er schon behoben, denn es käme zum Vorschein, daß es Möglichkeiten gibt. Vielmehr weiß dieses Wissen nur davon, daß es Möglichkeiten geben sollte und daß es ohne sie nicht geht. Der Mensch sucht andauernd nach Möglichkeiten in einer Weise, daß er sie nicht finden kann.

In der Existenzweise, die im folgenden zur Darstellung kommt, gibt es zwar auch keine Möglichkeit, diesmal aber ist das Dasein damit zufrieden und beruhigt. Hierbei gibt es dieses bedrängende Wissen darum, daß es Möglichkeiten geben sollte und daß es ohne solche nicht geht, nicht. Das Dasein richtet sich in den beschränkten Raum, in dem es existiert, ein und will unter keinen Umständen diesen an irgendeiner Stelle überschreiten. Das Dasein selbst und die Welt wird von den Perspektiven her interpretiert, die sich in diesem beschränkten Daseinsraum ergeben. Dabei hat die Alltagserfahrung die herrschende Rolle übernommen und bildet das Verständnis aus wie man "am besten durch's Leben kommt", Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten aus dem Wege geht und zu einer beruhigten Behaglichkeit findet. Ein Wagnis einzugehen, gilt als törichte Unvernunft und das Scheitern von anderen, die ein solches unternommen haben, bietet lang anhaltenden Stoff für Überlegungen darüber, wie man es nicht machen soll. Die eingefahrenen und gängigen Wege werden beschritten, auf diesem bewegt sich das Leben in einem zähflüssigen Trott. Jegliches Wagnis, das notwendig mit dem Risiko des Scheiterns verbunden ist, muß verdächtig sein, da es aus der Enge der Beschränktheit herausführen kann und wider diese dann zeugt. Eine geglückte Tat wird deshalb uminterpretiert, entweder dahingehend, daß dieser Ausgang vorauszusehen war und

jeder andere hätte es auch tun können, oder das in dieser Tat Erreichte wird in die Alltagserfahrung hineingezogen, nivelliert und seines eigentlichen Gehaltes beraubt. Diese Existenzweise ist gekennzeichnet durch ein Übermaß an Phantasielosigkeit. Ist die Phantasie der Ursprung alles schöpferischen Strebens, das sich an die Dinge wagt und sie gestalten will, sie in immer neuen Ansätzen, Ideen und Entwürfen hervorbringt, so herrscht hier die Phantasielosigkeit, in der alle Bewegungen des Daseins einen erstarrten und gleichförmigen Ausdruck finden. Einen eigentümlichen Charakter von Unbeweglichkeit durchzieht diese Form des Daseins, nichts kann dieses aus der Ruhe bringen, keine noch so gekonnte Anregung verfängt, wie ein massiver Block ruht es auf seinem ausgesparten Grund und rührt sich nicht von der Stelle. Phantasieäußerungen von anderen gelten als suspekt und werden mit einer Ausdauer bekämpft, die ein eigenes Maß von Gewalt erreichen kann. Die Vorkehrungen, die zur Aufrechterhaltung der beruhigten Sicherheit getroffen werden müssen, nehmen einen breiten Raum ein. Da auf der anderen Seite die Welt so geartet bleibt, daß sie nirgends einen sicheren Unterschlupf bietet, einen bedrohlichen Charakter aufweist und dauernden Veränderungen ausgesetzt ist, haben diese Vorkehrungen, die auf eine vollständige Beruhigung ausgehen, einen hoffnungslosen Einschlag und finden nie ein Ende. Das Dasein erschöpft sich in solchen Vorkehrungen und hat keine Zeit für anderes.

Angesichts der Fülle der Möglichkeiten hat sich die Genügsamkeit ausgebildet. Ein eingespieltes Mittelmaß herrscht in den Vollzügen vor, nichts zu wenig und nichts zu viel, und wo die Gefahr eines Überschreitens anrückt, wird sie sorgfältig gemieden. An den Polen von angenehm und unangenehm werden die Entscheidungen getroffen und kein Ziel kann eine solche Anziehungskraft ausstrahlen, daß diese Beurteilungsebene verlassen würde. Genügsamkeit meint nicht die Bescheidenheit einer einfachen Lebensführung, die sich mit wenigem begnügt. Es ist die Genügsamkeit des Daseins überhaupt, daß sich in keine Möglichkeiten einläßt und die Fülle nicht wahr-

haben will, weil dabei die beruhigte Sicherheit, das behagliche Verharren in Fortfall käme. Der Schmerz des Scheiterns käme zum Vorschein, und das Mißlingen eines Wagnisses müßte getragen werden genauso wie die große Freude der geglückten Tat. Davor schreckt dieses Dasein zurück und nimmt mit dem Wenigen vorlieb, das die Grenze des Risikos nicht berührt. Diese Genügsamkeit hat auch nichts mit einer Daseinsweise zu tun, die von beschränkten Verhältnissen getragen ist. Die Dürftigkeit dieses Lebensstils kann in den ansehnlichsten Formen ihren Ausdruck finden und mit dem größten gesellschaftlichen Aufwand und Gepräge einhergehen. Die Wendigkeit in Dingen des Erwerbs und die Geschicklichkeit, maßgebende Positionen im öffentlichen Ansehen zu erreichen und zu behaupten, bieten keine Gewähr dafür, daß dieser Bereich der Genügsamkeit verlassen worden ist. Was soll aber dann mit Genügsamkeit gemeint sein?

Genügsamkeit ist die selbst gesetzte Beschränkung des Daseins, das darin seine Zufriedenheit gefunden hat. Die Anrufe, die an das Dasein ergehen, die sich aus den mannigfaltigen Konstellationen der Lebenssituationen ergeben und in der Stimmung der Angst und im eigentlichen Gewissen eine eigentümliche Radikalisierung erfahren, werden überhört oder nicht zugelassen. Die Anrufe weisen auf anderes hin, was in dem beschränkten Raum dieses Daseins kein Unterkommen hat. Wesensfragen würden auftauchen, einen Anspruch auf Beantwortung anmelden und gleichzeitig dem geschäftigen Treiben des Alltags die bestimmende Rolle streitig machen. Die beschränkte Spanne dieser Existenz käme in eine Relativierung angesichts anderer Möglichkeiten, was nicht bedeutet, daß sie damit ganz und gar ihr Recht verlöre, sie unterliegt einer anderen Einordnung und hat ihre Begrenztheit aufgegeben. Jegliches Einlassen auf Wesens- und Sinnfragen des Daseins überhaupt heißt aber Wagnis. Die Suche nach dem Weg einer Antwort auf diese Fragen, die jeder Mensch für sich selbst zu leisten hat, kann nicht in den ausgefahrenen Bahnen der vielen anderen vollzogen werden, nach denen sich sonst das Dasein ausrichtet. Sind diese gängig,

d.h. ungefährlich, so bedeutet das Beschreiten des anderen Gefahr. Das Bestehen dieser Gefahr, die Übung und Erprobung in diesem Kampf machen das Wagnis eigentlicher Existenz aus.

Was hat dies alles aber mit dem Verhalten des Daseins zu seinem Ende zu tun? Es wurde behauptet, daß Dasein immer sich zu seinem Ende verhält. Im vorhergehenden Abschnitt kamen Daseinsweisen zur Darstellung, die in ihrem Verhalten zum Ende, diesem Ende aus dem Weg gehen. Wenn Dasein einmal zum Ende kommt, müssen seine Möglichkeiten doch beschränkt sein und die unter dem Titel "Aufgehen in der Unendlichkeit" zusammengefaßten Haltungen waren dadurch gekennzeichnet, daß diese Beschränkung auf verschiedene Weise nicht zum Vorschein kam. Hier aber war doch gerade von der Beschränktheit der Möglichkeiten die Rede. Dies ist der Fall. Aber die aufgezeigte Beschränktheit ist eine andere als die Beschränktheit der Möglichkeit von Dasein überhaupt. Die Existenzweisen des ersten Abschnitts reichen in ihrem Verhalten zum Ende mit ihren Möglichkeiten sozusagen über das Ende selbst hinaus und lassen es deshalb nicht in das Dasein hereinstehen. Hier handelt es sich aber um Beschränkungen, die schon vor dem Ende auftreten. Paradox ausgedrückt: eine beschränkte Beschränkung. Die Möglichkeiten sind schon zu Ende, bevor das Ende ist. Sie reichen angesichts des Endes zu kurz, sie hören vorher schon auf. Die mögliche Spannweite zum Ende hin wird nicht in ihrer Ausdehnung wahrgenommen, der Aufschwung, diesen möglichen Raum auszumessen, fehlt. In dieser Weise verhält sich das Dasein aber dann wiederum zu seinem Ende.

Im vorigen Abschnitt wurde eine Daseinsweise erwähnt, die als negativer Aufstand gegen das Dasein selbst bezeichnet wurde. Das Dasein bäumt sich gegen die Tatsache auf, daß es ist und zum Ende ist. Es zeugt als lebender Beweis gegen das Dasein, das es nicht gewollt hat und daß doch wider seinen Willen zustande kam. Demgegenüber soll eine Daseinsweise zum Aufweis kommen,

die als positiver Aufstand gegen das Dasein zum Ende bezeichnet werden kann. Dieses, daß das Dasein ein Ende hat, ist hier auch unannehmbar und nicht erträglich. Das führt aber nicht in die Resignation des Protestes, sondern das Dasein stürzt sich gleichsam in sein Sein hinein und bringt es zu einer gewaltigen Intensität. Die Beschränkungen, die dem Dasein angesichts seines Endes gesetzt sind und in der mannigfaltigsten Weise zum Ausdruck kommen, werden als Aufruf verstanden, sie zu überwinden. Ein titanenhafter Zug zeichnet dieses Mensch-Sein aus, der Wille, die eigenen Grenzen zu sprengen.
Seit Menschen-Dasein ist, steht es im Kampf gegen die Natur. Die Natur bietet wohl alle zum Leben benötigten Stoffe, aber der Mensch findet sie nicht einfach in der ihm entsprechenden Form vor; er ist darauf angewiesen, durch Maßnahmen verschiedenster Art das Benötigte für sich herzustellen. Das gilt nicht nur für die Nahrung. Von seiner Anlage her ist er auch nicht mit den notwendigen Mitteln ausgerüstet, um den Unbilden der Witterung standzuhalten, er muß sich angemessene Kleidung verschaffen und Vorkehrungen für eine geeignete Unterkunft treffen. Diese Vollzüge werden aber immer wieder in ihrem befriedigenden Ablauf in Frage gestellt. Die Sicherstellung von Nahrung, Kleidung und Wohnung ist einer ständigen Bedrohung ausgesetzt, da die Natur ihre eigenen Wege geht. Mißernten, Überschwemmungen, Unwetter und abnorme Wetterlagen bedeuten eine ständige Gefährdung von Mensch-Sein. Auch heute noch hat der größte Teil der Erdbevölkerung keine ausreichende Nahrung zur Verfügung. In diesem allen zeigt sich eine Grenze an die Menschsein stößt. Selbst wenn es so scheint, als wäre in hochzivilisierten Gebieten diese Grenze zum Verschwinden gebracht und alle erdenklichen Maßnahmen getroffen, um diese Bedrohung auszuschalten, so erweist sich bei näherer Betrachtung, daß diese Anfälligkeit des Menschen zwar herabgemindert, aber nicht ausgelöscht werden kann. So können die mannigfaltigen Sicherungsvorkehrungen zu einer Haltung verführen, wobei mit den Naturgewalten nicht mehr gerechnet wird und diese dadurch gerade ihre

zerstörende Kraft entfalten können.

Im sozialen Umgang wird der Mensch nicht von mitgegebenen Instinkten geleitet. Von Impulsen verschiedenster Art angetrieben, ist in seinem Verhalten zum Mitmenschen kein sicherer Halt geboten. Institutionen, Normen und Gesetze müssen deshalb das Miteinandersein regeln, um die Gemeinschaftsbezüge nicht in ein dunkles Chaos versinken zu lassen. Dieses geregelte Verhalten findet aber niemals eine ausgereifte und vollkommene Gestalt. In den verschiedenen Verbindungen von Familie, Gruppenverbänden, Religionsgemeinschaften, Volk und Völkern treten innerhalb oder im Verkehr miteinander permanente Störungen auf. Aus den verschiedensten Anlässen entstehen Spannungen, die sich vielleicht in vorübergehendem Ausgleich lösen lassen, aber sie kommen, wie mit einer nicht ausrottbaren Wachstumskraft ausgestattet, an anderen Stellen und in anderen Formen wieder hervor. Selbst die gewaltsamsten und blutigsten Auseinandersetzungen stiften keinen Frieden. Die Machtkonstellationen gruppieren sich um und stehen sich eines Tages wieder gegenüber. Wiederum scheint sich etwas mit Mensch-Sein Gegebenes, Unaufhebbares zu zeigen. Es gibt die Anfälligkeit des Menschen, die dahin geht, daß er mit seinesgleichen in keinen, alles restlos befriedigenden Bezug eintreten kann.

Schließlich ist der Umgang des Menschen mit sich selbst keineswegs einfachhin gegeben und einer zufriedenstellenden Norm unterworfen. Er sieht sich Ansprüchen ausgesetzt, die aus ihm selbst hervorgehen, Forderungen werden an ihn von außen herangetragen und Folgen seiner Handlungen müssen von ihm verantwortet werden. In all dem entstehen wiederum Störungen und Spannungen verschiedenster Art, die er sein Leben lang nicht los wird. Um mit diesen Anforderungen fertig zu werden, sieht sich der Mensch in die Lage gebracht, sich selbst zu entfalten. Er muß an sich arbeiten, um in mühevoller Anstrengung und andauernder Übung ein rechter Mensch zu werden. Demgegenüber steht aber die Trägheit und Bequemlichkeit des Menschen in einem schier unüberbrück-

baren Gegensatz und er sieht sich in seinen Bemühungen um eine bessere Gestalt seiner selbst fortwährend zurückgeworfen. Er steht in diesem Zwiespalt mit sich selbst, der wohl zu einem gewissen Ausgleich gebracht werden kann, genauso aber der Möglichkeit nach in extreme Formen überzugehen vermag. Tritt in seltenen Gestalten eine gegründete Ruhe und Gelassenheit auf, so kam sie niemals von selbst, sondern bedurfte eines gewaltigen Kampfes und eines durch Leiden geprägten Weges. Aber selbst eine solche Gelassenheit weist immer noch auf den Sachverhalt hin, daß Mensch-Sein mit sich selbst nicht ins Reine kommt. Vollkommen geglücktes Mensch-Sein, das keinen Schwierigkeiten ausgesetzt wäre, das abgerundet und ohne Mißhelligkeiten seine Tage verbrächte, ist zwar ein Wunschtraum von Menschheit, in der Wirklichkeit aber nicht gegeben. Zudem wird der Mensch von Krankheit geplagt, die in vielfältiger Weise sein Dasein bedrängt und bedroht. Schließlich setzt zwar der Tod diesem allem ein Ende, ist aber alles andere als eine tröstliche Aussicht.
Es zeigt sich erneut eine Schwäche und Anfälligkeit des Menschenwesens, die mit Mensch-Sein schon gegeben und nicht auflösbar erscheint. Eine grundsätzliche Not des Mensch-Seins kommt in allen diesen Phänomenen zum Vorschein. Im Erfahren dieser Not, dieser Ausgeliefertheit und letzten Unauflösbarkeit hat sich der Mensch zu allen Zeiten numinosen Gewalten zugewandt, um von dorther eine Deutung seines Wesens zu bekommen und Trost für seinen Weg zu empfangen.

In der jetzt darzustellenden Daseinsweise wird diese grundsätzliche Anfälligkeit des Menschen nicht als schlechthin gegeben angesehen. Der Mensch stellt sich auf sich selbst. Das entschiedene Ergreifen seiner selbst schafft erst die Möglichkeiten, die sonst nicht zu Tage treten können. Die Unabhängigkeit von allen anderen Faktoren muß erreicht und seine absolute Selbstbestimmung und Selbstbestimmbarkeit muß errungen werden.

Die Struktur von Natur wird mit geeigneten Methoden erforscht und erkannt. Ihre Gesetze werden festgestellt und damit die Beherrschbarkeit und Berechenbarkeit der Naturgewalten sichergestellt. Wirtschaftliche Not und Bedrohung durch Natureinflüsse können bei sachgemäßer und umfassender Anwendung der Ergebnisse von Wissenschaft nicht mehr auftreten. War der Mensch immer darauf angewiesen, Werkzeuge anzufertigen und zu gebrauchen, so nimmt jetzt die Werkzeugherstellung gigantische Ausmaße an und versetzt den Menschen in die Lage, bisher unmögliche und phantastische Projekte auszuführen. Die räumlichen Begrenzungen des Menschen werden durch Verkehrsmittel ins Ungeahnte erweitert bis hin zu den gewaltigen Vorhaben, den irdischen Lebensraum ins Weltall hinein auszudehnen.

Es geht bei dieser Beschreibung nicht um eine Bewertung oder Beurteilung dieser Phänomene, es soll nur aufgezeigt werden, daß diese Erweiterungen menschlichen Seins dahingehend ausgelegt werden können, daß ursprüngliche Grenzen von Dasein zum Verschwinden gelangen.

Im Bereich der sozialen Probleme kommt die Überzeugung zum Durchbruch, daß diese nicht sein müßten. Eine Erforschung der Zusammenhänge und eine Erkenntnis der möglichen Motive von Konflikten wird das Wissen bereitstellen, das erforderlich ist, um die auftretenden Schwierigkeiten zu erklären. Ein Ethos der Vernunft wird aufgestellt und die geeignete rationale Aufklärung wird bewirken, daß alle Störungen mit der Zeit zu einem Ausgleich kommen oder überhaupt nicht mehr auftreten. Innerhalb der Volksgemeinschaft werden Wohlfahrtseinrichtungen dafür Sorge tragen, daß soziale Spannungen nicht mehr zustande kommen. Den wechselnden Einwirkungen des Schicksals wird durch Absicherungen der Risiken begegnet. Dabei nehmen die Lebens- und Krankenversicherungen einen bedeutenden Raum ein. Der Staat plant und organisiert zentral alle diese Einrichtungen und bewirkt eine lückenlose Teilnahme aller an diesen Vorkehrungen. Die Medizin hat nicht nur die Aufgabe, die kranken Menschen zu behandeln und die Leiden

zu lindern. Ihr eigentliches Ziel besteht darin, Krankheit überhaupt zum Verschwinden zu bringen. In der angewandten Humangenetik soll durch bevölkerungspolitische Maßnahmen oder durch Beeinflussung der Fortpflanzung erbkranker Nachwuchs eingedämmt und verhindert werden. Die Regelung der Geburtenzahl bewirkt eine Angleichung der Bevölkerungszahl an die Ernährungsmöglichkeiten. Die Erforschung des Erbgutes wird dazu führen, daß dieses manipulierbar wird und ein Mensch kann dann schon vor seiner Geburt geplant werden, wobei die Erbfaktoren so beeinflußt werden, daß Eigenschaften wie Schärfe des Intellekts, großzügiges Denken, Einfühlungsvermögen in Mitmenschen usw. zu einer besonderen Entfaltung kommen.
Für den Menschen selbst gilt, daß sein Wesen grundsätzlich ungestört und intakt sei. Die Mängel Störbarkeit und Anfälligkeit sind peripherer Natur. Es bedarf nur der richtigen Lenkung der geeigneten Wachstums und Lebensbedingungen, dann werden solche Störungen nicht mehr zum Vorschein kommen. Eine individuelle Entfaltung ist erfahrungsgemäß mit zu viel Aufwand und Risiko verbunden. Diese wird den Menschen durch kollektive Richtlinien und Erziehungstechniken abgenommen. Damit aber werden seine Kräfte nicht mehr an unproduktive Bemühungen gebunden werden, sondern werden frei für die Aufgaben der Allgemeinheit. Es ist nicht so, daß das Menschenwesen einen statischen Charakter aufweist und in den Grundzügen das gleiche bleibt, sondern das Wesen des Menschen ist dynamischer Natur. Werden erst einmal die kräfteverbrauchenden Schwächen und Einbildungen eliminiert sein, so zeigen sich die eigentlichen Möglichkeiten, die entsprechend geformt, den Menschen zu ungeahnten Leistungen instandsetzen werden. Religiöse Akte und metaphysische Vorstellungen sind ein besonderes Hindernis auf dem Weg zur Selbstbefreiung des Menschen. Sie werden als Projektionen erkannt, in denen der Mensch seine besten Eigenschaften in andere nicht existente Wesen verlegt und dadurch sich selbst von seiner Verwirklichung abhält.

Dieses Verständnis, das die zur Darlegung kommende Daseinsweise auszeichnet, ist innig verbunden mit dem Fortschrittsgedanken. Danach gibt es eine Entwicklung, die zum immer Besseren und Höheren hinführt. Wenn jetzt auch noch nicht die umfassenden Erfolge aufgewiesen werden können, was entweder an dem noch nicht entsprechenden Stand der Forschung liegt oder an der mangelhaften Anwendung, so wird doch eines Tages dieses Ziel erreicht sein. Mit dieser plausiblen Erklärung können alle Gegenphänomene wirksam ausgeschaltet werden. In der Entwicklung zu dem einstigen vollkommenen Befriedungszustand hin gilt der einzelne Mensch und sein Schicksal nichts. Er ist ein Durchgangsstadium auf dem Weg in die bessere Zukunft und hat dafür seinen Beitrag zu leisten. Dieses Ideal bestimmt aber schon das Dasein des Menschen, er existiert bereits als dieser zukünftige Mensch und versteht sich als solcher.
Wie verhält sich dieses Dasein zu seinem Ende? Dieses Ende steht in einem ausgesprochenen Mißverhältnis zu dem Entwurf dieses Daseins. Das Ende steht in einem Verständnis, als ob es nicht wäre. Würde der Versuch gemacht werden, innerhalb dieses Verständnisses den Tod zu interpretieren, so müßte die Antwort dahingehend ausfallen, daß der Tod eines Tages durch geeignete Erkenntnis und durch entsprechende Maßnahmen nicht mehr einzutreten brauche.[51)]

Die Grenzen, die dem Dasein durch seine Endlichkeit gesetzt sind, sollen in dieser Existenzweise in einem überdimensionalen Versuch zum Verschwinden gebracht werden. Die Endlichkeit soll dabei durch die Endlichkeit selbst überwunden werden. Der seltsame Sachverhalt tritt zu Tage, daß die ungeheuere Intensivierung im Ergreifen von Möglichkeiten doch angesichts des Endes zu kurz reicht. Eine entscheidende Spanne zum Ende des Daseins hin wird ausgelassen und nicht gesehen. In dieser Weise verhält sich auch diese Daseinsweise zu ihrem Ende.

Die Darlegung verschiedener möglicher Daseinsweisen hatte den Sinn, das Verhalten von Mensch-Sein zu seinem Ende überhaupt in den Blick zu bringen. Es war nicht beabsichtigt, eine vollständige Übersicht über typische Verhaltensweisen zu geben. Daß sich Mensch-Sein immer zu seinem Ende verhält, ist in dieser Darlegung schon deutlicher geworden. Die aufgezeigten "Typen" müssen dabei als herausgegriffene Aspekte verstanden werden, die eine derartige Untersuchung mit einer gewissen Gewaltsamkeit auszuwählen und zu bearbeiten hat, um das Gesamtphänomen zum Aufweis zu bringen. Mensch-Sein ist nicht so geartet, daß es den einen oder anderen Typ in restloser Angleichung verkörpert. Es werden wohl bestimmte der beschriebenen Möglichkeiten stärker in den Vordergrund treten können, was aber keineswegs ausschließt, daß andere Seiten nicht auch zur Gegebenheit kommen. Die Beschreibung will gleichsam von verschiedenen Blickwinkeln aus mit je anders gearteten Beleuchtungen das eigentliche Phänomen erhellen und damit zur Darstellung bringen.

Im folgenden Abschnitt soll diese Absicht noch weiter vorangetrieben werden, indem eine Möglichkeit von Dasein aufzuweisen versucht wird, die weder in ihrem Sein zum Ende dieses überspielt und auf verschiedene Weise verflüchtigt, noch angesichts dieses Endes mit dem Ergreifen der Möglichkeiten zu kurz reicht und dabei zu bald aufhört. Der Abschnitt soll gleichzeitig dazu dienen, in einem Versuch einer positiven Beschreibung eigentlicher Existenz dieses Phänomen schärfer herauszuarbeiten, um damit die wesentliche Grundlage und Ausgangsbasis für das ursprüngliche Ziel dieser Arbeit bereitzustellen.

3. Die Annahme der Endlichkeit

Der Tod als das Ende von Mensch-Sein hat in diesem Sein eine eigentümliche Sonderstellung. Dieses Ereignis ist in keiner Weise mit anderen Vorkommnissen und Abläufen zu vergleichen,

in denen sich menschliches Sein abspielt. Der Tod ist keine beliebige Angelegenheit, die eben auch einmal eintritt, wie viele andere auch, und das Ende, das er für das Dasein bedeutet, ist kein Ereignis, das in unbezüglicher Weise diesem Dasein zum Schluß hinzugesetzt wird. Der Mensch weiß um seinen Tod und dieses Wissen bildet einen fundamentalen Unterschied aus zu allen anderen Lebewesen, die um den Tod nicht wissen und nicht wissen können. Der biologisch oder medizinisch feststellbare Tod kennt diesen Unterschied nicht. Die Konstatierung des Aufhörens von Lebensfunktionen, auch die detaillierte Erklärung von den Ursachen und Zusammenhängen eines solchen "Aufhörens", kommt aber diesem keineswegs nahe, was das Phänomen von Menschen-Tod ausmacht. Dieser Tod spielt sich gleichsam hinter diesen feststellbaren Vorgängen ab und ist in seiner letzten Unverstehbarkeit überhaupt nicht feststellbar. Es sollen jedoch keine Betrachtungen über den Tod selbst angestellt werden, sondern das Verhalten von Mensch-Sein zum Ende als Tod eine weitere Darlegung erfahren.

In den vorangegangenen Ausführungen wurde zwar deutlich, daß sich der Mensch zu seinem Ende in seinem Sein verhält, daß er aus diesem Seinsverhältnis auf Grund seiner Gegebenheit nicht heraustreten kann, dieses Ende selbst aber kam dabei mit seiner Radikalität nicht an diegebührende Stelle. Wie ist diese gebührende Stelle zu finden, in welcher Weise läßt sich dem Ende ein entsprechender "Platz" im Mensch-Sein anweisen?

Es gibt Mensch-Sein, das in den Tag hineinlebt, in seinen Alltagsbezügen aufgeht, über diese hinaus nicht sehen kann und will, eine Seinsweise, die so ist, als wäre kein Ende. Dem könnte eine andere Weise gegenübergestellt werden, die ein Bewußtsein von diesem Ende hat, sich von ihm betroffen machen läßt, jetzt nicht in einer selbstquälerischen Reflexion oder einer nicht enden wollenden Spekulation, sondern in der schlichten Einsicht, daß die "Tage des Menschen gezählt sind". Diese beiden Seinsweisen werden Unterschiede aufweisen. Diese Unterschiede treten nicht

erst dann auf, wenn das Dasein jeweils sein Ende erreicht hat. Die Unterschiede sind in der Seinsweise selbst gesetzt und somit jeden Tag gegeben, den das Dasein vollbringt. In dem einen Fall, wo ein echtes Bewußtsein um das Ende nicht ausgebildet ist, müssen Dinge und Menschen und die diese betreffenden Entscheidungen und Bezüge in einem anderen Licht erscheinen als in dem anderen Fall. Wenn es ist, als gäbe es kein Ende, dann haben Entscheidungen und Bezüge einen unverbindlichen Charakter, es ist nichts endgültig und unbedingt. Natürlich wird auch dieses Dasein eine Rangordnung von wichtig und weniger wichtig ausgebildet haben, ohne diese ist Dasein überhaupt nicht möglich. Es wäre denkbar, auch innerhalb einer solchen Rangordnung von Ernst und Unverbindlichkeit zu sprechen. So kann jemand mit tiefem Ernst irgendein Gut des täglichen Bedarfes erwerben und dieser Entscheidung im Geflecht seiner Daseinsbezüge einen wesentlichen Platz einräumen, über dem vielleicht nichts anderes mehr steht. Da dieses Dasein von einem anderen Ernst nichts weiß und in seinem Verhalten zum Ende auch nichts wissen kann, gibt es diesen Ernst nicht. Es ist nicht so, daß mit rationalen Argumenten ein Mensch überzeugt werden könnte, daß seinen Entscheidungen eine letzte Verbindlichkeit abgehe. Selbst wenn er gewillt wäre, sich auf eine solche Argumentation einzulassen, wäre solange an der Situation keine Veränderung eingetreten, als das Verhältnis zum Ende nicht selbst eine Änderung erführe. Mit Ernst und Verbindlichkeit sind demnach hier Phänomene gemeint, die, in ihrem eigentlichen Sinn genommen, erst dann auftreten, wenn Dasein vom Ende betroffen ist.

Der Mensch stößt in dieser Betroffenheit an eine Grenze. Das Stoßen auf diese Schranken wirft ihn aber nicht aus der Welt hinaus: der Stoß wirkt zurück auf sein Sein in der Weise, daß alles, was sein Leben bestimmt, angesichts dieser Grenze eine eigenartige Modifizierung erfährt. Es entsteht die Frage:

Was ist wesentlich in Anbetracht dieser Grenze, was behält seine Gültigkeit auch dann, wenn dieses, mein Sein, einmal nicht mehr ist? Die Betroffenheit führt den Menschen zu der Möglichkeit seines eigenen Endes, die nicht ausdenkbar und nicht einsehbar ist. Erversinkt aber nicht vor dieser Möglichkeit in die Haltung der Sinnlosigkeit, wobei nichts mehr gilt, da alles vergeht; er hält in der Tapferkeit des Nichtwissens um den Tod aus und läßt sich keinen Trost der Unsterblichkeit geben.

Der Stoß an die Grenze des eigenen Endes wirft ihn zurück auf seine eigentlichen Möglichkeiten. Die Möglichkeiten sind in Anbetracht des Endes beschränkt. Diese Beschränkung kommt in mehrfacher Weise zum Ausdruck. Ein Dasein vereinigt nie alle Möglichkeiten in sich, es verfügt über einige, andere aber nicht. Wenn nach Möglichkeit Ausschau gehalten wird und solche herbeigewünscht werden, die dem jeweiligen Dasein nicht mitgegeben sind, so vergeht dabei die Zeit, in der die eigenen Möglichkeiten hätten ergriffen werden können. Möglichkeit bedeutet Daseinsmöglichkeit, was nicht eine feststehende Eigenschaft meint, sondern eine Möglichkeit, die Dasein sein kann. Ergreifen bedeutet das Sich-Einlassen in eine Möglichkeit und die Entfaltung einer solchen. Da diese wiederum Zeit benötigt und dem Menschen nicht unbeschränkt Zeit zur Verfügung steht, muß entschieden werden, welche Möglichkeit von mehreren wahrgenommen werden kann. Besteht auf der einen Seite die Gefahr, keine der eigenen Möglichkeiten zu übernehmen, so auf der anderen die, in der Beschränktheit zu erstarren. Von welchem Maßstab aber soll diese Wahl geleitet sein? Dieses kann nur das Dasein jeweils für sich selbst entscheiden. Die Wahl ergibt sich aus der Situation, in die das Dasein gestellt ist. Die Situation kann dann erst gesehen werden, wenn im nüchternen Hinblick auf das Ende des Daseins der Blick frei geworden ist von jeder Täuschung und Illusion.

Situation meint einmal die Grundsituation des Menschen. Der Mensch ist als endliches Wesen. Die Endlichkeit, die sich in verschiedener Weise zeigt, weist auf das Ende des Menschen als Tod hin. Den Menschen ohne Tod zu denken, ist nicht möglich. Der Mensch ist einer ständigen Bedrohung in seinem Sein ausgesetzt und zwar in unaufhebbarer Weise. Er ist gebrechlich und verletzbar. Er muß sich ständig in Acht nehmen und Vorkehrungen treffen, um gegen die vielfältigen Möglichkeiten, die eine Gefahr für ihn darstellen, gewappnet zu sein.
Die Gefahren kommen einmal von der ihn umgebenden Natur. Werden Maßnahmen getroffen, diese Gefahren auszuschalten, die Naturgewalten zu beherrschen, seine eigenen schwachen Kräfte durch geeignete Mittel zu verstärken, so verlagern sich diese Gefahren in diese Mittel selbst. Die Beherrschung und Ausbeutung der Natur hat Folgen, die nicht vorhersehbar waren und die nun ihrerseits Formen neuer Bedrohung hervorbringen.
Der Mensch ist auf seinesgleichen angewiesen. Aus diesem Miteinandersein entstehen weitere Gefahren für ihn. Der Mensch ist kein harmloses Wesen. Jede menschliche Verbindung oder Begegnung trägt in sich die Möglichkeit der Gefahr für die Beteiligten, von denen einer dem anderen Gewalt antun kann. Die Gefahren können und müssen in Gestalt von Institutionen, Normvorschriften für Verhaltensweisen, Gesetzesstrukturen verbunden mit Strafandrohung eingedämmt und auf ein je verschiedenes Maß herabgemindert werden. Die Möglichkeit, den anderen Gewalt anzutun, muß in einem weiten Sinne verstanden werden. Es sind damit nicht nur die grobe Körperverletzung, Raub und Totschlag, auch nicht nur Maßnahmen im konkurrierenden Kampf, den anderen Nahrung und Erwerb zu nehmen, gemeint. Diese offenbaren Beeinträchtigungen der anderen können in gewissen Grenzen durch Gesetzeswerke unter Strafe gestellt und von der vollziehenden Gewalt belangt werden. Der Mensch kann aber den anderen gleichsam lautlos Gewalt antun, so daß er mit keinem Gesetz in Konflikt kommt. Diese vielfältigen Weisen, den anderen in seinem Sein zu beein-

trächtigen, nehmen einen weitaus größeren Raum ein als die Delikte, die in den Strafgesetzbüchern verzeichnet sind und an denen die Öffentlichkeit Anteil nimmt. Gewalt antun ist auch im passiven Sinn zu verstehen. Menschen können gegenüber anderen etwas nicht tun, etwas unterlassen, was die Situation fordert und in dieser Vernachlässigung wiederum den anderen beeinträchtigen.
Die Möglichkeit der Gefährdung durch die anderen ist aber deswegen schon nicht aus der Welt zu schaffen, weil mit jedem Beginn von menschlichem Sein die Gefahren wieder neu gesetzt werden und von neuem bewältigt sein wollen. Gelingt es mitunter einzelnen Menschen, die in ihnen schlummernden Gewalten, die zur Gefahr für die anderen werden können, in einem selten hohen Ausmaß unter ihre Herrschaft zu bringen, so daß vielleicht für diese eine restlose Beseitigung angenommen werden könnte, ist ein solches Mensch-Sein mit Weisheit und Güte ausgezeichnet, so sind es doch nur einzelne, denen diese gelingt. Sie werden jetzt für die anderen keine Gefahr mehr darstellen. Wenn aber alles, was hohen Rang aufweist, am ehesten verletzbar ist, so werden diese einzelnen in einem größeren Ausmaß gefährdet sein als andere.

Zum dritten steigen die Gefahren aus dem Menschen selbst auf. Er ist sich selbst eine Gefahr und kann sich selbst zerstören. Nur der Mensch hat die Möglichkeit, seinem eigenen Sein selbst ein Ende zu setzen. Den Selbstmord als einen extremen Grenzfall von Mensch-Sein zu betrachten, die Fälle von Selbstmord in einer statistischen Erfassung von Beweggründen wie Lebensüberdruß, Angst vor Strafe, Krankheit usw. erklaren zu wollen, hieße, dieses Phänomen von Mensch-Sein seines eigentlichen Gehaltes berauben. Da der Mensch das Wesen ist, das zu sich selbst Stellung nehmen kann und muß, ist er einer grundsätzlichen Entzweiung unterworfen und steht im Kampf mit sich selbst. Diese Entzweiung ist wiederum unaufhebbar, kann in einem vorübergehenden Ausgleich zwar aufgehoben werden, kommt auf einer anderen

Stufe und in anderer Gestalt aber wieder zum Vorschein. Diese wenigen Hinweise auf das Geflecht der Endlichkeit, in dem der Mensch sich befindet und das er niemals auflösen kann, mögen genügen, um die Grundsituation des Menschen deutlich zu machen. Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch allenthalben an seine Endlichkeit stößt, daß dieses Sein in der Endlichkeit unaufhebbaren Charakter hat und daß die Endlichkeit auf die radikale Endlichkeit als Tod verweist.
Situation meint aber neben der beschriebenen Grundsituation, die in jeder Situation vorgegeben ist, noch ein anderes. Mensch-Sein existiert zwar als einzelnes, aber nicht für sich allein. Das Dasein ist in eine Konstellation von Bezügen zu den Dingen, zu anderen Menschen und zu sich selbst gestellt. Die Gruppierung all dieser Bezüge wird eine jeweils für das einzelne Dasein verschiedene sein. Das Gesamt all dieser Bezüge steht in einem Verständnis, das den Sinn dieser Bezüge und dieses, worauf es hinaus soll, verstanden hat. Das Gesamt dieser Bezüge und das jeweilige Verständnis bildet eine kleine Welt um jeden Menschen, die dieser immer mit sich nimmt. Wird das Verständnis angesichts des Endes des Daseins eigentliches, läßt sich das Dasein von der Möglichkeit des Todes und der Einsicht in die Endlichkeit in die Betroffenheit bringen, so enthüllt sich die Konstellation der Bezüge als Situation. Aus dieser heraus ist dann die eigentliche Wahl der Möglichkeiten und der eigentliche Entschluß möglich geworden. Dem uneigentlichen Verständnis dagegen verschließt sich die Situation. Es lebt aus der zufälligen Konstellation der Bezüge, hat den Stoß an die Endlichkeit nicht erfahren und vermag eine eigentliche Wahl nicht zu vollziehen.

Diese Ausführungen bringen kein feststehendes und gleichbleibendes Lebensideal zur Darstellung, das sich der Mensch vorhalten und zur Verwirklichung bringen könnte. Die Situation ermöglicht zwar den eigentlichen Entschluß, dieser ist aber kein einmaliger Vorgang, in dem der Mensch seine Ruhe fände. Im entschlossenen

Sich-Einlassen wird die Situation insofern verändert, als innerhalb von ihr andere Gegebenheiten entstehen als vor dem Entschluß. Die Situation bleibt zwar dieselbe als Grundsituation, auch als Situation des erkannten Zusammenhangs der jeweiligen Bezüge, ändert sich aber gleichwohl im Bereich der Gruppierung der Bezüge durch den Entschluß. Diese "neue" Situation erschließt die Möglichkeit einer "neuen" Wahl, wobei der vorhergehende Entschluß vielleicht zurückgenommen werden muß, obwohl er in eigentlicher Weise getroffen worden war. Möglicherweise muß die Wahl wiederholt werden, wobei diese Wiederholung kein Nachvollzug des gleichen darstellt, sondern im Durchgang des Entschlusses eine andere Gestalt, einen anderen inneren Kern aufweist. Die eigentlichen Entscheidungen, aus der Situation hervorgegangen, im Durchgang bewährt oder zurückgenommen, bewegen sich nicht in einem sich schließenden Kreis. Sie haben untereinander einen Zusammenhang in einer Gestalt. Diese Bewegungsgestalt macht das Wesen eigentlicher Existenz aus. Uneigentliche Existenz kennt diesen Zusammenhang nicht. Das jeweils Andrängende wird bestimmend, die Entscheidungen werden mehr oder weniger dem Zufall überlassen und entbehren des Ernstes, der erst in der Übernahme der Situation entstehen kann. Uneigentliches Existieren dreht sich im Kreis; trotz der verschiedenen Ausformungen kommt immer wieder das gleiche zum Vorschein. Dies kann Ruhe vortäuschen, ist aber nur Beruhigung, und diese trügerische Ruhe bildet den Grund der Langeweile aus, die ein Kennzeichen von Uneigentlichkeit darstellt. Die Langeweile wird Anlaß dazu, daß sie durch Neues vertrieben werden soll, da dieses Neue aber wieder in das lose Gefüge des einen Zusammenhang entbehrenden Existierens eingeht, wird es alsbald wieder zum "Alten".

Im bisherigen Gang der Untersuchung war in den Ausdrücken Ende, Endlichkeit, Unendlichkeit unausdrücklich, in den Beschreibungen, daß der Mensch nicht unbeschränkt Zeit zur Verfügung oder für etwas keine Zeit hätte, wohl ausdrücklich von Zeit die Rede ohne daß die Verbindung von Mensch-Sein und Zeit besonders heraus-

gestellt wurde. In der Behauptung, daß sich Menschsein immer zum Ende verhält, in diesem Verhalten das Ende irgendwie hereinsteht, das Ende dabei aber noch nicht eingetreten ist, kommt die Zukunft in besonderer Weise zur Gegebenheit. Im Entschluß, aus Konstellation oder Situation wird die Gegenwart eine Rolle spielen, und die Stellungnahme zu Möglichkeiten, die dem Dasein mitgegeben sind, hat etwas mit der Vergangenheit zu tun. Wie ist ein Zusammenhang der verschiedenen Weisen von Zeit zu verstehen, oder gibt es einen solchen gar nicht, ist das Vergangene erledigt und nicht mehr wirklich, das Zukünftige noch nicht eingetreten und nur die Gegenwart von Belang? Gäbe es keinen Zusammenhang und würde nur das gelten, was jetzt ist, würden die bisherigen Ausführungen ihren Sinn verlieren. Im Verhalten zum Ende kam deutlich zum Vorschein, daß ein zukünftiges, also noch nicht eingetretenes Ereignis bestimmend für die Gegenwart wird. Ebenso ist aber die Vergangenheit nicht einfach vergangen, sondern meldet sich in Geburt und Herkunft, in dem, was und wie das Dasein geworden ist und damit heute ist. Das Sein zwischen Geburt und Tod, eine Seinsweise, die nur den Menschen zukommt, macht die Geschichtlichkeit des Menschen-Wesens aus. Was soll dies besagen? Das Sein des Menschen ist kein Ablauf von Vollzügen und Begebenheiten, der sich im jeweiligen Jetzt abspielt; das Sein des Menschen ist von Vergangenheit und Zukunft mitkonstituiert. Der Mensch "hat" Zukunft in der Weise, daß er der Möglichkeit nach sich in die Zukunft entwerfen kann, er "hat" Vergangenheit, indem er das Vergangene bewahren und übernehmen kann. Dieses Sein in Zukunft und Vergangenheit bestimmt seine Gegenwart. Wie er allerdings Zukunft und Vergangenheit hat und damit gegenwärtig ist, wird Modifikationen unterworfen sein, je nach dem, wie der Mensch existiert. In den beschriebenen Existenzweisen kam dies bereits zum Ausdruck.

Das Verhalten des Menschen zu seinem Ende ist ein Verhalten zu einem zukünftigen Ereignis. Da dieses Verhalten einen eigen-

tümlichen Vorrang behauptet, wird auch der Zukunft des Menschseins eine besondere Stellung zugedacht werden müssen. Dieses Sein auf die Zukunft hin verliert sich aber nicht in ein Unbestimmtes hinein, sondern kommt auf den Menschen zurück. Wie der Mensch sich in seinem Sein auf die Zukunft entwirft so wird seine Vergangenheit sein, was besagt, so ist er seine Gegenwart.

Die Erfahrung der Endlichkeit geschieht in der Betroffenheit von dem Tod. Dieses Betroffensein ist ein Sein auf die Zukunft hin. In Anbetracht des zukünftigen Endes wird nicht nur die einstige Unmöglichkeit von Mensch-Sein sichtbar, sondern die Grenzen des Daseins überhaupt kommen zum Vorschein. Der Mensch wird durch die zukünftige Endlichkeit in den Stand versetzt, seiner herkünftigen Endlichkeit ansichtig zu werden. Wie zeigt sich diese Herkunft?

Jeder Mensch ist als dieser Mensch, von diesen Eltern gezeugt, in dieser von ihnen geprägten Umwelt aufgewachsen. Sie haben ihm mitgegeben, was sie selbst waren oder nicht waren. Diese Mitgabe ist er nicht allein, er ist ein anderer Mensch als seine Eltern, er ist diese Mitgabe aber auch. In dieser Hinsicht kann er wie Vater oder Mutter sein, selbst wenn diese schon lange nicht mehr leben und in gewisser Weise wird er dies immer sein. Wessen "Eltern Kind einer ist" zeigt sich in Stand und Herkommen und aus dieser Wirklichkeit der Vergangenheit ist ein willkürliches Austreten nicht möglich. Die Eltern standen wiederum in der Herkunft ihrer Erzeuger, was auf die Geschichte einer Familie oder dann auch auf die eines Volkes verweist. Die Herkunft ist durchaus keine beliebige Angelegenheit, ein Anzug, der bei Bedarf gewechselt werden könnte. Der Mensch steht immer in der Tradition einer Familie und eines Volkes und dessen Geschichte übt ihre bestimmende Kraft in seinem Sein.

In der Übernahme der Herkunft erweist sich die Einmaligkeit dieses einzelnen Menschen, der mit manchem ausgestattet ist, mit vielem aber nicht. Die Übernahme kommt in dem Verzicht

zustande, nicht so sein zu wollen wie andere sind, die möglicherweise ihrer Herkunft nach reichere Möglichkeiten zur Verfügung haben. Die "Annahme meiner selbst"[52)] fordert als Aufgabe der zu sein, der ich bin, mit meinen Anlagen und Fähigkeiten, mit meiner Situation, in die ich jeweils gestellt bin und aus der in einmaliger Weise Ansprüche an mich ergehen. Ist ein Mensch begabter als andere, so wird dies eine eigene Weise der Entsprechung fordern, die keineswegs leichter zu vollziehen ist als in einem Dasein, dem diese Begabungen nicht mitgegeben sind. Daß alle Menschen gleich seien und daraus sich gleiche Rechte und Pflichten für jeden ableiten lassen, ist ein Postulat, das an der Wirklichkeit des Menschen vorübergeht. Seine Möglichkeiten sind in entscheidender Weise von seiner Herkunft bestimmt und damit jeweils andere. Die Übernahme der Herkunft als Vergangenheit ist aber nur möglich auf Grund des eigentlichen zukünftigen Entwurfes. Nur dann wird sich der Mensch seiner Möglichkeiten, die sich aus der Herkunft ergeben, ansichtig. Wie diese Übernahme als Vergangenheit geleistet wird, so wird die Zukunft sich gestalten oder: die Zukunft kommt den Menschen als Vergangenheit entgegen.

In der Forderung der Annahme meiner selbst erhebt sich die Frage, wie es um dieses Selbst bestellt sei. Was kann dieses Selbst besagen? Die Frage nach dem Selbst konkretisiert sich in der Weise: Wer bin ich eigentlich? Die Tatsache meiner Gegebenheit erscheint zunächst als das Selbstverständlichste und Naheliegendste, und dieser Schein verstellt die Fragwürdigkeit des "Ich bin".

Aber das "Ich" in dem "Ich bin" garantiert doch die durchgehende Identität meiner selbst. Alle meine Handlungen und Vollzüge sind doch auf diesen Punkt bezogen. Im Ich treffen sich wie in einem Schnittpunkt die verschiedenen Linien meiner Akte und dieser Vorgänge, die ohne mein Zutun auf mich zukommen. Dieses Ich als das ständig sich durchhaltend Gleiche, dieses Ich als Bewußtsein überhaupt, das allen Menschen in gleichem Maß zukommt, ist aber

nicht das Selbst. Dieses Ich als eine formale Bestimmung des Bezugspunktes von Akten ist eine in philosophischem Bereich vielleicht notwendige Abstraktion, ein Versuch, diese Gegebenheit des Ich auf einen Begriff zu bringen und zum Gegenstand zu machen. Dieser Versuch einer Objektivierung des Ich ist insofern sicher berechtigt, als die Grenzen eines solchen Vorhabens im Blickfeld bleiben. Wird jedoch dieses Ich mit dem Selbst gleichgesetzt, als die ständige Grundlage der Akte des Menschen bestimmt, so müssen entscheidende Hinblicke auf das Mensch-Sein in die Verstellung und Unsichtbarkeit geraten. Das abstrakte "Ich" ist eine formale Konstruktion, die ihre Künstlichkeit dadurch erweist, daß es sie in der Sprache gar nicht gibt. Dort ist das Ich ein Personalpronomen, das nur in Verbindung mit Zeitwörtern auftritt und dabei anderes aussagt als die der Sprache sich widersetzende Substantivierung.

Erweist sich die Bestimmtheit des Ich in dieser Weise als ungenügend, so ist eine weitere Möglichkeit gegeben, das Ich als soziale Bestimmtheit aufzufassen. Ich bin der, der in der Gesellschaftsstruktur diese oder jene Aufgabe vollzieht. Im Beruf, der ausgeübt wird, in den Ansprüchen, die sich daraus ergeben, die ich mir selbst stelle oder die die anderen von mir erwarten, erscheine ich selbst in einer umrissenen Gestalt. Die eingefahrenen Bezüge, in der solch eine Gestalt sich herausbildet, können eine eigenartige Dichte erreichen, so daß der Fall eintreten kann, daß der Mensch sich mit seiner sozialen Funktion identifiziert. Er ist dann zwar diese Funktion, ist aber nicht er selbst. Die Bestimmung des Selbst als soziale Gegebenheit sagt wohl etwas über mich aus, stellt aber nur einen Aspekt meiner selbst dar, der in seinen Bedingungen und Zusammenhängen eigens erforscht werden kann.[53)] Das Ungenügen der sozialen funktionalen Bestimmtheit des "Ich bin" findet in der Problematik von Berufs- und Privatleben seinen deutlichen Niederschlag, eine Problematik, die in geeigneter Weise nur von einer gegründeten Fragestellung nach dem Selbst aufgerollt werden kann.

Eine weitere Möglichkeit, dem, wer ich bin, nahezukommen, bestünde in der Betrachtung von dem, was ich leiste. In der Entäusserung in das Werk, das ich schaffe, sehe ich mich selbst. Dort kommt dieses, was ich bin, zur Gegebenheit. Wiederum ist im Werk ein Hinblick auf mich eröffnet, in meiner Leistungsfähigkeit eine Aussage über mich ermöglicht. Ich bin aber nicht mit meinem Werk identisch, dieses kann in seiner erreichten Gestalt von anderen übernommen, sich sogar gegen mich richten. In keinem Fall ist es in dem Sinne ein bleibendes Zeugnis meiner selbst, daß es nicht durch ein anderes Werk von mir in Frage gestellt werden könnte. Die Leistungsfähigkeit kann nur in widersprüchlicher Weise zu einer Aussage über mich herangezogen werden; eine absolute Inanspruchnahme, verbunden mit einer Höherwertung von Aktivität und Produktivität, führt in die Irre.

Die Frage nach dem, wer ich eigentlich bin, könnte aber doch in geeigneter Weise so vorangebracht werden, daß ich über mich selbst reflektiere. Ich mache mich selbst zum Gegenstand und beobachte mich. Die Zusammenhänge und die Motivation meiner Handlungen werden geprüft, mögliche Schwierigkeiten und Konflikte auf ihre Verursachung hin untersucht. Ich bekomme Einblick in die Struktur meiner Vollzüge, ein Verständnis der durchgehenden Verflechtung und gegenseitigen Abhängigkeit von Abläufen bildet sich aus. Es werden eigene Methoden entwickelt, um die sich die psychologische Wissenschaft bemüht, um meine Gegebenheit zu durchleuchten und zum Aufweis zu bringen. Aber selbst die konsequenteste und genaueste Bemühung in dieser Weise führen nicht zu dem, was ich bin. Bei einem scheinbar restlos aufgeklärten Zusammenhang eröffnen sich plötzlich weitere Möglichkeiten, die noch nicht beachtet wurden, eine Verbindung mit anderen Verläufen wurde übersehen, hinter jeder Erklärung wird der Raum gespürt, der verbleibt und undurchforschbar ist.

Das Selbst erweist sich in diesen Bemühungen als unzugänglich, was aber zu der Einsicht führen kann: "das Selbst ist mehr als

alles Wißbare."[54] Das Selbst des Menschen widersetzt sich einer objektivierenden Feststellung. Versuche in dieser Richtung führen zwar zu einem berechtigten Teilaspekt, der aber immer auf anderes verweist. Die Seinsart des Selbst bringt von sich aus die Schwierigkeit mit, in keine gegenständliche Aussage hineingebracht werden zu können[55].

Die Frage nach dem Selbst stand in einem Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit von Mensch-Sein. Ein immer gleichbleibend Zugrundeliegendes, das sich ständig durchhält und dadurch einem feststellenden Zugriff zugänglich wird, hat eine andere Seinsart als ein Sein, das geschichtlich ist. Der Mensch ist nicht immer der gleiche, er wird zu dem, was er ist. In dem Betroffensein von der Endlichkeit, in dem darin gründenden Entwurf in die Zukunft, ergab sich die Möglichkeit, seiner selbst ansichtig zu werden. In Gegensatz zu einem unmittelbaren Mensch-Sein, das "in den Tag hineinlebt", bringt sich das von der Endlichkeit angerührte Dasein überhaupt erst vor die Frage, wer es eigentlich ist. Die in der Übernahme der Situation hervortretenden Möglichkeiten erschließen bereits den Weg zum Selbst, denn diese Möglichkeiten sind als die eigenen, die eigentlichen Möglichkeiten dieses Mensch-Seins. In der Enthüllung dieser Möglichkeiten zeigt sich dieses, was ich selbst sein könnte, noch im Konjunktiv. Die Annahme meiner Möglichkeiten besagt insofern die Annahme meiner selbst, als ich im entschiedenen Ergreifen dieser das Wagnis der Tat eingehe. Ich werde nicht ich selbst, wenn ich in tatenlosem Zusehen auf meine Möglichkeiten verharre und in rationaler Überlegung den Ausgang vorher wissen will. Das entschiedene Einlassen in die Situation, aus der Anspruch an mich ergeht, ist der Prüfstein von dem, wer ich bin. Es zeigt sich also schon in der Tat, im Werk, wer ich selbst bin - allerdings ebenso im Warten-Können, was nicht mit Passivität zu verwechseln ist, - aber nur in Zusammenhang mit meiner Situation. Denn das geglückte oder mißglückte Werk, das Gelingen als Warten-Können oder das Mißlingen als Versäumen, verändert die Situation im

oben beschriebenen Sinn und diese ruft auf zu einem neuen Sich-Einlassen. In dieser Bewegung werde ich Ich-Selbst, was niemals eine endgültige Gestalt finden kann, jedoch in einer Bewegungsgestalt sich trotzdem zeigt. Ein Symbol dafür wäre das Antlitz des Menschen. Das Antlitz ist geprägt von dem Sein des Menschen und in ehrfurchtgebietendem Anblick eines alten Menschen, der zu sich selbst gefunden hat, kann dieses aufleuchten, was sich einer begrifflichen Ausformung widersetzt. Im Antlitz ist die Geschichte des Menschen eingezeichnet und kann zum Appell werden für den Weg eigentlichen Mensch-Seins.[56)]

Der Mensch wurde als endliches Wesen bezeichnet und die bisherige Betonung der Endlichkeit könnte zu der Meinung verleiten, die Absicht sei, ihn in dieser Endlichkeit aufgehen zu lassen. Es wurde jedoch gleichwohl behauptet, daß der Mensch um seine Endlichkeit wissen kann. Der Satz müßte dahingehend ergänzt werden: Der Mensch ist ein endliches Wesen, das um seine Endlichkeit weiß. Das aber ist eine paradoxe Aussage. Ein Wesen, das um seine Endlichkeit wissen kann, ist damit nicht mehr endlich. Das Wissen um Endlichkeit ist ein Widerspruch in sich, der sich nicht auflösen läßt. Dieser Widerspruch ist der Mensch selbst. Das Wissen um seine Endlichkeit übersteigt die Endlichkeit und ist der Grund dafür, daß der Mensch zu seiner Endlichkeit in einem Verhältnis steht, welches selbst den Charakter der Endlichkeit nicht mehr aufweist. Das Paradox des Unbedingten in der Endlichkeit kommt zum Vorschein.
Es wurde bereits gesagt, daß die Betroffenheit vom Tod zu der Frage führen kann, was angesichts dieses Endes bleibt, was seine Gültigkeit nicht verliert, auch wenn ich einst nicht mehr sein werde. Gibt es nun für dieses Unbedingte die Möglichkeit einer Beschreibung, einer Garantie oder gar eines Beweises? Wenn eine Beschreibung überhaupt möglich ist, so kann sie sich nur mehr in widersprüchlichen Aussagen bewegen, was von vornherein eine greifbare Übertragbarkeit ausschließt.

Die im Beginn dieses Abschnittes zur Darstellung gekommene Seinsweise des Man zeichnet sich durch eine Unmittelbarkeit aus. Diese meint das Aufgehen im Nächstliegenden und Üblichen. In der Annahme der Endlichkeit und in der mit dieser zur Beschreibung gelangten eigentlichen Existenz, wird dieser der Welt verhaftete Bezug verlassen. Die Bewegung eigentlichen Mensch-Seins besteht aber darin, dann gerade wieder in die Welt zurückzukehren, wobei diese an sich ihren Charakter nicht verändert hat. Die Welt erscheint aber in einem anderen Verständnis. Die Welt wird jetzt als Ort der möglichen Aufgabe von unbedingten Handlungen, welche in einer neuen Unmittelbarkeit ihren Vollzug finden. Es handelt sich aber bei dieser neuen Sicht nicht um ein anderes Wissen im Sinne der Erkenntnis von Wißbarem; denn das Wissen um die Welt, das sich vorher ausgebildet hatte, braucht in dieser Sicht gar kein anderes geworden zu sein. Die Naturgesetze, die wissenschaftlichen Erkenntnisse, die Gesetze des Staates haben nach wie vor ihre Gültigkeit, erscheinen aber jetzt in einer Transparenz, die sie einer absoluten Gültigkeit entkleidet und ihnen einen Platz in einem reicheren Zusammenhang anweist.
Das Unbedingte, das in der Annahme der Endlichkeit erst zur Erscheinung kommen kann, hat gleichsam unsichtbaren Charekter. Es ist unauffällig, ist nicht mit großen, bedeutenden Werken in eine alleinige Gemeinschaft getreten und ist nicht mit einmaligen Leistungen berühmter Menschen zu identifizieren. Es schließt eine solche Verbindung nicht aus und kommt dann in diesen seltenen Fällen eigentlich menschlicher Größe zu einer unfaßbaren Intensität. Gemessen aber an der Seltenheit von hohem Rang, kommt es weit häufiger dort zur Gegebenheit, wo man es am wenigsten vermuten würde: in den Alltagsbezügen. In den unbedeutenden Alltagsereignissen ist aber die Übersehbarkeit dessen, was hier mit Unbedingtem gemeint sein will, von einem Grad, daß ein Sprechen davon in die Nähe des Absurden gerückt zu sein scheint. Gleichwohl kann das Aufleuchten des Unbedingten in jenen unscheinbaren Ereignissen eine Dichte menschlichen Seins erreichen, daß diese, obwohl vorübergehend gewesen,

wie ins Buch der Ewigkeit eingeschrieben erscheinen.
Angesichts der Vergänglichkeit des Daseins zeigt sich ein möglicher Sinn darin, daß in der Annahme der Endlichkeit das Wagnis eingegangen wird, in der Endlichkeit dem Unendlichen zu begegnen.

Mit der Darstellung der Existenz des Menschen, den Weisen eigentlichen und uneigentlichen Existierens, wurde in diesem Abschnitt ein erstes Ziel erreicht. Es ging dabei um den Aufweis eines Menschenverständnisses, von dem aus ein Zugang zu dem Phänomen Krankheit möglich sein soll. Die Erörterungen mußten sich auf wenige Grundzüge beschränken, jedoch war in ihnen, wenn auch nicht ausdrücklich, von Krankheit bereits die Rede.
Es wird nunmehr die Aufgabe sein, von diesem Fundament aus im nächsten Abschnitt den Versuch einer angemessenen Deutung von Krankheit zu unternehmen, um damit das eigentliche Ziel dieser Arbeit zu erreichen.

IV. Krankheit

A. Einleitung

Die Untersuchung ging von der Frage nach der Krankheit aus. Die Frage wurde in der Weise gestellt, daß dem Wesen von Krankheit überhaupt nachgefragt werden soll. Dieses Geschehen, was allgemein mit dem Titel Krankheit bezeichnet, was in mannigfaltiger Weise in der Welt antreffbar wird, soll von sich her zum Problem gemacht werden. Die Frage, um die es hier geht, hat den Charakter, daß sie jegliche Antwort, die im Hinblick auf Krankheit gegeben wird, einer Prüfung unterzieht. Der Charakter des Fragens ist so geartet, daß durch alles festgestellte Wissen hindurch oder über es hinaus weitergefragt wird. Der Durchgang durch dieses Wissen der Wissenschaft ist nicht mit einer Weise des Denkens zusammenzubringen, die dieses Wissen nicht ernst nimmt oder mit ihm nichts zu tun haben will, sondern dieses Fragen läßt sich von dem Wissen betreffen. Es läßt sich darauf ein, ohne allerdings es sich sozu eigen zu machen, daß das Fragen damit ein Ende erreicht hätte und vermeintlich ans Ziel gekommen wäre.

Geht dieses Fragen aber dann nicht ins Endlose hinein? Nein, denn es hat insofern sein Ziel vor Augen, als es an einer Gestalt des Wissens arbeitet, die sich dadurch von dem festgestellten und vorweisbaren Wissen unterscheidet, daß sie das Wesen des Phänomens ausmachen und zur Gegebenheit bringen soll. Wieweit diese Arbeit an dieser Wesensgestalt vordringt, ob sie, an der Schwierigkeit des Vorhabens gemessen, vielleicht nur bis dorthin gelangt, die Frage erst einmal herauszustellen, ist ein ganz anderes Problem. Entscheidend ist die Richtung, der Weg, den das Denken dabei einzuschlagen hat.

Jegliches Reden über Krankheit, jegliche Beschäftigung mit ihr, und alle Behandlung von Krankheit setzt voraus, daß es Krankheit

gibt. Warum gibt es überhaupt Krankheit? Kann aus ihrer Gegebenheit, die zumeist in der Selbstverständlichkeit eines zu bekämpfenden Übels versunken ist, etwas abgelesen werden, das über sie selbst etwas aussagt? Vor dem vielleicht berechtigten Streben, gegen Krankheit anzugehen, und sie aus der Welt zu schaffen, läßt die Beschäftigung mit der Krankheit hier diese erst einmal sein, was sie ist. Das Denken versucht auf die Sprache der Phänomene zu hören, in denen Krankheit erscheint, bevor sie bekämpft und damit zum Verschwinden gebracht worden sind.

Damit ist schon deutlich geworden, daß die vorliegende Untersuchung einen anderen Weg geht als die Wissenschaft von der Krankheit, die Medizin; genauer gesagt, als eine bestimmte und heute noch durchaus vorherrschende Richtung der Medizin. Diese kann dadurch gekennzeichnet werden, daß sie an der Methode der mathematischen Naturwissenschaften im Grunde ihres Vorgehens orientiert ist, von dort her ihre Maßstäbe nimmt und damit die Grenzen ihrer Möglichkeit bestimmt.

In einem ersten Anlauf der Untersuchung wurde versucht, Krankheit an sich zu einer näheren Bestimmung zu bringen. Es ergab sich dabei, daß ein einheitlicher Begriff von Krankheit im Bereich der Wissenschaft nicht vorliegt. Die als Beispiel angeführten Definitionen bieten ein unbefriedigendes Bild, so daß auch aus Kreisen der Wissenschaft selbst dieses Ungenügen gespürt wird. Oder es stößt der Versuch einer umfassenderen Bestimmung von Krankheit auf andere Phänomene oder Voraussetzungen, die dann die Ungeklärtheit oder Offenheit des Problems übernehmen. Im Verlauf des Versuches, einmal näher zu bestimmen, wo, an welchen Wesen Krankheit feststellbar wird, kam zum Vorschein, daß zunächst alles Lebendige der Möglichkeit des Krankseins ausgesetzt ist. Beim Menschen ergab sich wohl eine ins Unermeßliche gehende Ausdehnung dieser Möglichkeit, es blieb aber doch der Anschein bestehen, daß dies nur einen quantitativen Unterschied ausmachen könne. Selbst der Versuch, einen Bereich von spezifisch mensch-

lichen Krankheiten abzugrenzen (Jores), räumt von vornherein ein, daß in den nicht spezifischen, d.h. die alles Lebendige im Prinzip in gleicher Weise treffenden, Krankheiten ein Bereich gesetzt wird, der auch für den Menschen seine Geltung behauptet. Diesen Bereich des Menschen nannten wir die Lebewesenhaftigkeit. Es wurde darauf hingewiesen, daß diese Auslegung aus der Deutung des Menschen als animal rationale abgenommen ist, die den Menschen als ein Lebewesen ansieht, das über seine animalische Struktur hinaus, die ihn mit dem Tierreich in eine Beziehung bringen läßt, noch mit einem anderen Prinzip, dem der Vernunft, der Seele oder des Geistes ausgestattet sein läßt. Auf diesem Menschenverständnis baut die medizinische Wissenschaft weithin ihre Forschungen und Behandlungsmethoden auf.

Diese vorausgesetzte und meist nicht mehr befragte Lebewesenhaftigkeit des Menschen sollte in die Fragwürdigkeit gebracht werden. Es ergab sich dabei aber die Notwendigkeit, neben dieser Bemühung auch einen positiven Aufweis des Mensch-Seins zu geben, der im Unterschied von der Deutung des Menschen als animal rationale geeigneter erschiene, eine anthropologische Fundierung für den weiteren Gang der Untersuchung bereitzustellen. Dieser Aufweis nahm seinen Ausgang und seine Richtung von dem Zentralbegriff der Existenz, wie er von Martin Heidegger in seinem Werk "Sein und Zeit" zur Entfaltung gekommen ist. Der Mensch existiert, soll Ausdruck dafür sein, daß alle Weisen des Menschen zu sein gemeint sind, vor jeder möglichen und vielleicht erforderlichen Aufteilung in Phänomenbezirke. Existenz besagt ferner, daß mit Menschsein ein Sein gemeint ist, das sich von dem Sein der Dinge, Pflanzen und Tiere grundsätzlich unterscheidet. Der vorbereitende anthropologische Aufweis mußte sich auf die Beschreibung der Phänomene beschränken, die zum Thema der Arbeit hinführen. Dabei galt es als Kernpunkt, die Seinsweisen von uneigentlicher und eigentlicher Existenz herauszustellen. Dies geschah an Hand der Interpretation der Phänomene Stimmung, Gewissen und Tod. Diese drei

Phänomene erwiesen sich als die Bereiche, in denen der Anspruch von eigentlicher Existenz deutlich werden kann. Wie bereits angedeutet, soll Krankheit mit diesen Phänomenen in einen Zusammenhang gebracht werden können. In welcher Verwandtschaft Krankheit zu diesen steht, in welcher eigenartigen Andersheit aber Krankheit zur Gegebenheit kommt, das soll im folgenden die Aufgabe der Darlegung sein.

B. Der Begriff Krankheit

Krankheit kommt in vielen einzelnen Krankheitsfällen zur Erscheinung. So groß die Mannigfaltigkeit dieser Einzelfälle auch sein mag, so lassen sich doch wiederkehrende Gesichtspunkte und Abläufe herausfinden, die in einen vergleichbaren Zusammenhang gebracht werden können. Ein solcher Gesichtspunkt wäre ein Organ wie z.B. der Magen. Am Magen treten krankhafte Veränderungen auf, die wohl auch wieder die verschiedensten Ausformungen aufweisen können, aber es gibt doch vergleichbare Ähnlichkeiten der Störungen, welche unter einer einheitlichen Hinsicht zusammengefaßt werden können. Ein anderer Gesichtspunkt wäre eine Gewebeveränderung krankhafter Natur, wie ein Tumor, der an verschiedenen Stellen des Körpers auftreten kann. Die Tumoren weisen wiederum verschiedene Bildungen auf, aber auch diese variierenden Formen können in eine Einteilung verbracht werden. So treten diese in gutartiger oder bösartiger Form auf. Auf diese Weise lassen sich Begriffseinheiten zusammenstellen, und eine Systematik der typischen Krankheitsformen kann ausgebildet werden.[57] Wie auch immer die Gesichtspunkte gewählt werden, ob das Schwergewicht mehr den Organbereichen zugeteilt wird oder Hinsichten des Ablaufs (Infektion) in den Vordergrund treten, entscheidend bleibt, daß einzelne objektive Daten unter einen einheitlichen Begriff zusammengefaßt werden. Ein Blick in die Lehrbücher der Medizin kann diesen Sachverhalt in anschaulicher Weise belegen.

Wie nun diese Zusammenfassungen gewählt werden, welche Überschneidungen dabei auftreten, ob sie den Anforderungen der Praxis entsprechen oder nicht, dieses Problem soll hier beiseite gelassen werden. Es geht in dieser Untersuchung nicht um die Gesichtspunkte für die Begriffe, sondern um die Begrifflichkeit selbst. Wenn zur Ausbildung von begrifflichen Krankheitseinheiten, wie Krankheiten der Verdauungsorgane, Krankheiten des Stütz- und Bewegungsapparates, Krankheiten des Nervensystems usw. mit den entsprechenden detaillierten Unterteilungen, die objektiven, einzelnen Krankheitserscheinungen untersucht, gesammelt, verglichen und eingeordnet werden, so mag dies als selbstverständlicher Vorgang der wissenschaftlichen Bemühung erscheinen. Jeder Begriff gründet aber in einem Vorbegriff. Dieser leitet die Begriffsausbildung, die Wahl der Begrifflichkeit und ist konstituierend für die Bahn, in der sich die Begriffe bewegen. Dieses Vorgängige, was die Begrifflichkeit ermöglicht, ist in keiner Weise selbstverständlich und ist dem wissenschaftlichen Forschen unzugänglich, da dieses schon immer Gebrauch von einer Begrifflichkeit machen muß.
Wenn man die einschlägigen systematischen Lehrbücher der Medizin einsieht, kann man eine eigenartige Feststellung machen: vom Menschen ist darin nicht die Rede. Auch die ausführlichsten Darstellungen behandeln immer nur Krankheiten. Krankheiten wovon? Krankheiten der Organe, der Nerven, der Gelenke, Knochen usf. Aber das findet sich doch alles am Menschen vor, das bedarf doch keiner eigenen Erklärung. Das mag wohl so sein, jedoch ist die Weise, wie sich die Organe, Gewebe, Knochen am Menschen vorfinden, keineswegs gleichgültig oder selbstverständlich.
Die Begrifflichkeit der üblichen medizinischen Krankheitseinheiten ist der Idee des Organismus entnommen.
Dieser ist ein neutraler Funktionszusammenhang von verschiedenen Organen und Gebilden zum Zweck des Vollzugs und der Aufrechterhaltung des Lebens. Insofern ist auch gegenüber dem tierischen Organismus kein wesentlicher Unterschied gegeben. Aus dieser

Sicht der menschlichen Leiblichkeit entwächst die Begrifflichkeit der Krankheitseinheiten. Die Leiblichkeit wird als Organismus angesehen, dessen Abläufe und Vollzüge einen neutralen, d.h. hier einen eigen-gesetzlichen Charakter aufweisen, der mit den anderen, den geistigen Vollzügen des Menschen nichts zu tun hat. Diese Macht dieser Begrifflichkeit zeigt sich nicht nur in der Aufstellung und Beschreibung der Krankheit. Sie ist ebenso in Diagnose und Therapie wirksam. In der Diagnose wird der erkrankte Organismus auf seine Funktionsfähigkeit geprüft und Abweichungen von einer Norm festgestellt, die sich aus der Ermittlung von Durchschnittswerten ergibt, die von nicht erkrankten oder gestörten Funktionen abgenommen sind. Die Therapie wiederum besteht in der Aufgabe, die pathologische Funktion auf die Normwerte zurückzuführen.[58)]

Wie es zu dieser Begrifflichkeit in der Medizin gekommen ist, worin dieser Vorbegriff, diese Idee des Organismus gründet, müßte Gegenstand einer eigenen Untersuchung werden.[59)] Entscheidend ist hier, daß diese Begrifflichkeit der der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft entspricht.[60)] Die Physik hatte mit ihren exakten Naturbeobachtungen in der Erforschung der unbelebten Natur gewaltige Erfolge erzielt. Dem Versuch ihre Methode auch auf den belebten Bereich anzuwenden,[61)] stand zunächst der prinzipielle Unterschied von unbelebt und belebt entgegen; als es der Chemie aber gelang, organische Stoffe synthetisch herzustellen (Entdeckung der Harnstoffsynthese von Wöhler), als sich der Aufbau der organischen Substanzen im Vergleich mit den anorganischen nur in dem Unterschied einer ungleich komplizierteren Struktur erwies, schien eine wesentliche Differenz zwischen lebendigen und stofflichen Bereichen nicht mehr gegeben zu sein.[62)] Das Problem hat sich, besonders in der modernen Biochemie, auf den möglichen oder nicht möglichen technischen Ausbau der Zurüstung verschoben, die zur Bewältigung der komplizierten Aufgaben erforderlich ist.

Die menschliche Leiblichkeit wird in dieser Weise als Organismus ein Gegenstand der medizinischen Forschung und die Kenntnisse über Organe, Gewebestrukturen, Funktionszusammenhänge haben sich in einem gewaltigen Ausmaß erweitert. In den jeweiligen Krankheitseinheiten können charakteristische, morphologische Gewebestrukturveränderungen festgestellt und damit exakte Diagnosen gewährleistet werden.

"Die pathologische Anatomie wurde zum Gewissen der Medizin, zugleich aber auch zum Ausgangspunkt ihrer Vorstellungen über Gesundheit und Krankheit. Das wesentliche Ergebnis dieser Entwicklung war die Überzeugung, daß die krankhaft gestörten Leistungen des Organismus durch morphologische Veränderungen in seinen Organen und Geweben erklärt werden könnte. Man glaubt, in ihnen die deutlichen Ursachen für die krankhaften Abläufe der Lebensvorgänge gefunden zu haben."[63)]

Der Vorstellung des Organismus entspricht der Begriff der organischen Krankheit. Dieser meint, daß jede krankhafte Erscheinung auf eine anatomische Ursache zurückzuführen ist. Die Entstehung der Störung im organischen Bereich selbst kann z.T. durch äußere Einflüsse (Bakterien) erklärt werden. Bei dem überwiegenden Teil der Krankheiten sind die auftretenden pathologischen Veränderungen auf keine weiteren Ursachen zurückzuführen. Allerdings eröffnet sich hier die weite und sehr unbestimmte Möglichkeit, die Ursachen und Störungen in die Konstitution, in erbmäßig verankerte Faktoren zu verlegen.[64)] Treten Krankheitserscheinungen auf, bei denen sich kein organischer Befund beibringen läßt,[65)] so werden diese mit dem Begriff der "funktionellen" Krankheiten belegt. Dies soll zum Ausdruck bringen, daß für diese Krankheiten ein organisches Substrat zwar angenommen werden muß, bisher aber noch nicht gefunden werden konnte.

Dieser zur Darstellung gelangte Begriff von Krankheit behauptet im Prinzip seine Vorherrschaft in der Medizin ebenso wie im allgemeinen Verständnis. Dieses bedeutet nicht, daß gegen

diese Auslegung von Krankheit nicht aus den Kreisen der medizinischen Wissenschaft selbst Ansätze zu einer anderen Deutung gemacht worden sind.

Ein fundierter Vorstoß in eine Richtung, die schwer mit dem anatomischen Krankheitsbegriff zu vereinbaren war oder geradezu widersprüchlich zu diesem stand, kam von den umwälzenden Ergebnissen der Forschungen von S. Freud. Obwohl Freud selbst in seiner Terminologie, seiner Forschungsmethode der naturwissenschaftlichen Begrifflichkeit verhaftet blieb, waren die Phänomene, die in seinen Arbeiten und in seiner Therapieform zu Tage gefördert wurden, durchaus geeignet, die übliche Vorstellung des organischen Krankheitsbegriffes in die Fragwürdigkeit zu bringen.

Freud war seiner Ausbildung nach zunächst Neurologe. Die Neurologie seiner Zeit war von der Vorstellung der anatomisch-lokalisatorischen Zuordnung der Symptome eindeutig gekennzeichnet. Er verläßt sein bisheriges Gebiet der Hirnanatomie und wendet sich der klinischen Arbeit zu. Dabei trifft er auf die weitläufigen Krankheitserscheinungen, die mit Hysterie bezeichnet wurden. Diese galt bis dahin als ein "funktionelles" Leiden, d.h. eine Krankheit, für die eine organische Ursache noch nicht gefunden war. Da diese trotz eingehender Bemühung nicht festgestellt werden konnte,[66)] trat der merkwürdige Sachverhalt auf, daß die Wissenschaft auf den Ausweg verfiel, diese Krankheit, die ihrem Begriff nicht entsprach, als simuliert oder als unechte Krankheit darzustellen.
Freud schreibt selbst dazu: angesichts der hysterischen Phänomene läßt den Arzt "all sein Wissen, seine anatomisch-physiologische und pathologische Vorbildung im Stich, er kann die Hysterie nicht verstehen, er steht ihr selbst wie ein Laie gegenüber. Und das ist nun niemand recht, der sonst auf sein Wissen so große Stücke hält. Die Hysterischen gehen also seiner Sympathie verlustig, er betrachtet sie wie Personen, welche

die Gesetze seiner Wissenschaft übertreten, wie die Rechtgläubigen die Ketzer ansehen, er traut ihnen alles mögliche Böse zu, beschuldigt sie der Übertreibung und der absichtlichen Täuschung, Simulation; und er bestraft sie durch die Entziehung seines Interesses".[67]

In der Forscherpersönlichkeit von Freud kommt ein Geschehen zum Ausdruck, das trotz des seltenen Auftretens und trotz der fundamentalen Bedeutung leicht übersehen werden kann. Dieses Geschehen ist der Vorgang, daß die Begrifflichkeit eines wissenschaftlichen Vorgehens ihre beherrschende Kraft einbüßt und damit erst Phänomene zur Gegebenheit kommen läßt, die unter der überwältigenden Macht eines nicht greifbaren Vorverständnisses in der Verdeckung und Verstellung oder Unsichtbarkeit verbleiben.[68] Die Polemik um die Erkenntnisse von S. Freud ist bis heute nicht verstummt, obwohl die Ergebnisse seines Forschens längst als gesichertes Gedankengut von vielen Wissenschaftszweigen integriert wurden. In dem Nachrechnen von Fehlern in seiner Gesamtkonzeption, die sich sicher in seinem Werk vorfinden lassen, wird aber der Sachverhalt übersehen, daß die Überwindung einer Grundbegrifflichkeit eine seltene und großartige Kraft des Geistes zur Voraussetzung hat.[69] Freud hat als Erster mit seinem Werk das Tor zu jenem Feld aufgestoßen, wo seine Nachfolger das Material in vielleicht geeigneterer Weise als er selbst bearbeiten konnten und wo seine Anregungen allenthalben zu neuen Erkenntnissen geführt haben.

Im Werk Freuds vollzieht sich jener eigenartige Vorgang, daß Phänomene zur Sprache gebracht werden, denen die angewandten Kategorien nie ganz gerecht werden. Da die Begrifflichkeit jeweils die Sicht auf die Phänomene und ihre Auswahl leitet, setzt jener Vorgang voraus, daß aus dieser Begrifflichkeit bereits in irgendeiner schwer faßbaren Weise herausgetreten worden ist. Dieser Vorgang muß dem Forscher selbst nicht unbedingt einsichtig werden. Es entsteht dann der Versuch,

eine Begrifflichkeit durch diese Begrifflichkeit selbst zu überwinden, da eine andere nicht zur Verfügung steht. Dies ist allerdings ein Unternehmen, das niemals zu einem befriedigenden Ergebnis führt.[70)]
Was war nun das fundamentale Andere, das sich mit dem anatomischen Krankheitsbild nicht mehr vereinbaren ließ? Bei der geglückten Behandlung der Hysterie kam zum Vorschein, daß die körperlichen Symptome dieser Krankheit in einem Zusammenhang mit seelischen Konflikten stand, die von den Kranken nicht bewältigt werden konnten und in Vergessenheit geraten waren. Die Auffindung, das Aussprechen dieser Konfliktsituationen - zunächst schien es so, als würde es sich um einmalige traumatische Vorgänge handeln - brachte gleichzeitig die körperlichen Störungen zum Verschwinden. Dieser merkwürdige Vorgang, dieser Umschlag von einem Bereich in einen anderen, hat Freud mit dem Begriff "Konversion" bezeichnet. Er selbst gibt in seinem Werk an, daß ihm der mögliche Grund dieses Vorgangs ein Rätsel geblieben sei.[71)] In seinen späteren Arbeiten ergab sich, daß dieser Vorgang nicht auf die Hysterie beschränkt war, sondern ein viel weiteres Gebiet umfassen könnte, womöglich sogar die meisten organischen Krankheiten.

Neben dem Organismus trat also im medizinischen Denken ein neuer Bereich auf den Plan, der bisher keine Betrachtung gefunden hatte. Die Psyche wurde zum Gegenstand der eingehendsten Forschungen, und die Wirkungen, die von dem seelischen Bereich auf den Organismus ausgehen, wurden in mannigfaltiger Weise untersucht. Die Betrachtungsweise aber, in deren Bahn die Untersuchungen liefen, war die gleiche Begrifflichkeit wie wir sie schon beim Organismus angetroffen hatten. Das technische, von den physikalischen Naturwissenschaften abgenommene Verständnis, das Denken in funktionalen Wirkungszusammenhängen blieb das gleiche, obwohl ein Phänomen zum Vorschein gekommen war, das in einem gewissen Sinn noch weiter entfernt vom Unbelebten war als der Organismus.

"In tausendfältigen Variationen fragte man die menschliche und tierische Natur danach, was die Seele alles mit dem Körper- anzustellen und mit ihm herzustellen in der Lage sei."[72)]
Die Ergebnisse der im naturwissenschaftlichen Sinn angestellten Experimente förderten ein derartig umfangreiches Beweismaterial zutage, daß heute "kein naturwissenschaftlich geschulter Arzt mehr daran zweifelt, daß die Psyche tatsächlich in unerhörtem Umfange und Ausmaß körperliche Symptome bewirken könne."[73)]

War der Begriff Krankheit bisher von dem Schema gekennzeichnet: Pathologische Veränderung des Gewebes - Organstörung - organische Krankheit, so erfuhr dieses Schema jetzt eine Erweiterung. Nunmehr trat als Ursache die psychische, wie immer geartete Störung als Primärgegebenheit auf: Psychischer Konflikt - pathologische Veränderung - Organstörung - organische Krankheit.
Entscheidend bleibt aber, daß die Begrifflichkeit selbst dabei nicht verändert wurde. Neben organisch bedingten Krankheiten traten jetzt solche, die als "psychogen" bezeichnet wurden. Der Begriff "psychogen" ist der Ausdruck dafür, daß ein an sich zum Nachdenken veranlassendes Phänomen mit einer Bezeichnung versehen wurde, die eine Erklärung zwar vortäuscht, im Grunde aber gar nichts anderes besagt, als daß zwei vorhandene Bereiche von dinglichem Charakter in einen Wirkungszusammenhang treten.[74)]
Der Begriff Krankheit der naturwissenschaftlichen Medizin gründet in einem Verständnis des Menschen, das den Menschen in einen organischen und einen überorganischen Bereich aufteilt. Dabei ist der organische Teil als Organismus das Feld, wo Krankheit auftritt. Der Organismus ist eine selbständig wirkende Funktionseinheit, die die Lebensvollzüge in Gang hält. Diese Funktionseinheit ist nicht nur beim Menschen anzutreffen, sondern auch in der belebten Natur, insbesondere im Tierreich in gleicher Form gegeben. Die Heilkunde in dieser Sicht unterscheidet sich nicht grundsätzlich von einer Veterinärmedizin.[75)]

Wenn jetzt neben dem organischen Bereich ein weiterer, die Psyche, in das Erfassungsgebiet der Medizin einbezogen wird, so ist damit noch keineswegs gewährleistet, daß das Verständnis des Menschen, das bisher die Führung des Krankheitsbegriffes geleitet hat, eine Änderung erfährt. Die psychischen Vorgänge, die nunmehr zum Gegenstand der Forschung werden, können ebenso reduziert werden wie die organischen und damit im Tierreich zum experimentellen Nachweis gelangen. [76] Die Erfüllung der Forderung nach einer "Humanmedizin" wird demnach nicht davon abhängen, ob dem somatischen Krankheitsfeld ein psychisches zugeordnet wird, sondern ob es gelingt, die Begrifflichkeit des Organismus mit all ihrer Herkunft aus dem physikalisch-technischen Denken als eine dem menschlichen Sein unangemessene zu erkennen.
Die mit der Einführung der Psyche entstandene psychosomatische Medizin ist weithin aus dem Gesichtskreis des naturwissenschaftlich-technischen Denkens nicht herausgetreten. Innerhalb dieses Denkens wird der Ausbau der Forschung und der Behandlung betrieben, wobei die angelsächsichen Länder eine führende Rolle eingenommen haben.[77]

Es sind aber in den Bemühungen, die alle unter der Bezeichnung Psychosomatik laufen, anders geartete Richtungen herauszuheben, die sich in ihrer Grundhaltung von der oben angegebenen Auffassung unterscheiden.
L. von Krehl bemerkt zu dieser Problematik: "Für den Arzt ist der Mensch alles. Seine Erkrankungen und ihr Verständnis ist etwas für sich, wie es immer etwas Besonderes ist, wenn der Mensch als Ganzes zum Vorwurf der Forschung dient. Da kann man nicht mehr fragen, gehört eben diese Erforschung zu der Naturwissenschaft, zur Biologie, zu den Geisteswissenschaften? Sie braucht sie alle, sie steht zu allen in Beziehung, ja, ist in mehr als einer Hinsicht auf sie begründet, sie muß sie verstehen - aber sie geht in keiner von ihnen auf, weil etwas Besonderes, ihr Eigenartiges und in ihrem Wesen Begründetes hinzukommt."[78]

V. von Weizsäckers Werk ist von dem Versuch getragen, das "Subjekt in die Medizin einzuführen". Mit dieser Aussage soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Auffassung des neutralen Organismus nicht zureicht, den Phänomenen am Krankenbett gerecht zu werden und daß eine Verbindung des Krankheitsgeschehens mit Mensch-Sein besteht. Krankheiten müssen so begriffen werden, daß diese in einem lebensgeschichtlichen Zusammenhang stehen und nur aus diesem heraus verstanden werden können. Diese "biographische Medizin" verzichtet zwar nicht auf die übliche Feststellung objektiver Krankheitsdaten im organischen Bereich, sieht die Störungen aber in einem weiteren Zusammenhang. Sie versucht eine "biographische Anamnese" in der Weise zu erheben, daß die Krankheitserscheinungen in eine Verbindung mit lebensgeschichtlichen Konflikten, mit entscheidenden Wendepunkten, mit schleichenden Krisen oder Gesamtfehlhaltungen gebracht werden können. Da in dieser Sicht der kranke Mensch in der Gesamtheit seiner Bezüge in den ärztlichen Bemühungen betrachtet werden muß, soll eine "medizinische Anthropologie" ins Leben gerufen werden. In dieser sind die Gegebenheiten des Mensch-Seins von der Seite der möglichen Erkrankungen her zu einer Deutung zu bringen. Diese Bestrebung ist gleichzeitig ein Ausdruck dafür, daß die von anderen Wissenschaften (Biologie) und die von Philosophie bereitgestellten Auslegungen des Menschen nicht ausreichen, um den Phänomenen der Krankheit, mit denen der Arzt konfrontiert wird, gerecht zu werden. Von Weizsäcker hat daher einen umfassenden Versuch gemacht, die Grundbegriffe, mit denen die Medizin herkömmlicherweise arbeitet, einer Revision zu unterziehen und neue Kategorien zu erarbeiten.[79)]

W. Kütemeyer schreibt in seinem Werk, "Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit": "Es ist nicht leicht, der Krankengeschichte das abzulauschen, was hier für Entstehung, Verlauf und Therapie der Krankheit relevant ist, und so allmählich Grundkonstellationen anthropologischer Medizin hervortreten zu lassen. Die Schwierigkeit liegt nicht zuletzt darin, daß die Aufmerksamkeit

auf die Figuren menschlichen Begegnens und Verhaltens in die entgegengesetzte Richtung dessen zu führen scheinen, was den Organprozeß nach der herrschenden Lehre nun gerade auszeichnet. Verhältnisse der Immunität, Stoffwechselvorgänge, Virulenz und Empfindlichkeit der Erreger, Medikamente scheinen aus dem Blickfeld zu verschwinden. Damit scheint das, was man als Naturforschung der Krankheit gegenüber kennt, ganz in den Hintergrund zu treten. Stattdessen treten fast sensationell anmutende Situationen menschlicher Geschichte in den Vordergrund und beherrschen das Feld. Man scheint sich - so meldet sich immer wieder die Schrecken einflößende Kritik - völlig in der Richtung geirrt zu haben. Es sieht immer wieder so aus, als ob man den Bereich der Natur und der Naturerkenntnis verließe."[80)]

V.E. von Gebsattel bezeichnet seine Methode als konstruktiv-genetisch im Unterschied zu der "historisch-genetischen Untersuchung im Sinne der psychologisch-individualisierenden Analyse". Letztere würde bestimmte Krankheitsformen, die in ihrem Auftreten einen gestörten Bezug zum Zeit-Erlebnis aufweisen, nicht mehr in umfassender Weise verständlich machen können.[81)] In den Arbeiten Gebsattels geht es zwar in ganz anderer Weise als bei Weizsäcker, aber wiederum um die Erarbeitung eines Menschenverständnisses, das mit den Krankheitsphänomenen in einer Entsprechung steht.[82)]

Eine weitere Richtung hat sich ausgebildet, die mit den Namen L. Binswanger, M. Boss, R. Kuhn, E. Minkowski, J. Zutt u.a. verbunden ist und als phänomenologische Methode bezeichnet wird. Binswanger hat "unter dem überwältigenden Eindruck von 'Sein und Zeit'" den Versuch gemacht, ein Wesensverständnis der Krankheit zu geben. In der "Daseinsanalyse" der Neurosen und Psychosen wird unter weitgehender Verwendung der Begriffe von Heidegger die Krankheit als eine Abwandlung der menschlichen Existenzweise verstanden. Krankheit ist dabei nicht als psychologischer Vorgang, oder als Ablauf biologischer Prozesse verstanden, sondern als eine Grunderfahrung menschlichen Daseins, die sich im Krank-Sein vollzieht.[83)]

Dieser Überblick brachte zum Aufweis, daß von einer einheitlichen Grundbegrifflichkeit in der medizinischen Forschung seit den Erkenntnissen von Freud nicht mehr die Rede sein kann. Die "Medizin ist in Bewegung" geraten.[84)]

In der neuentstandenen psychosomatischen Medizin ist jetzt ein Grundzug herauszustellen, der zwar in verschiedener Weise zum Ausdruck kommt, jedoch allen diesen Bemühungen gemeinsam ist. Waren in der organismischen Betrachtungsweise die Organveränderungen oder typischen pathologischen Prozesse als Krankheitseinheit in den Lehrbüchern maßgebend, so tritt jetzt hier ein ganz anderer Gesichtspunkt in den Vordergrund. Dieser soll als "biographisches Moment" bezeichnet werden. In den Beschreibungen der Psychosomatik jeglicher Provenienz herrschen die Krankengeschichten vor. Diese "Geschichten" sind immer Beschreibungen eines einzelnen Menschenschicksals. Auch die oft so verschiedenen psychosomatischen Deutungen und Auslegungen von Krankheit können offensichtlich auf dieses Moment nicht verzichten, um überhaupt eine Auffassung zur Darstellung zu bringen. Dabei ergibt sich ein schwerwiegendes Problem. Wenn es sich bei diesen Beschreibungen jeweils um Einzelfälle handelt, wo soll jetzt der gemeinsame Gesichtspunkt gefunden werden, unter dem diese einzelnen Erscheinungen zusammengefaßt werden können? In der organismischen Betrachtungsweise war eine solche Einheitsvorgabe in eindeutiger Form da. Unter dem Gesichtspunkt des Magens lassen sich alle Magenkrankheiten subsumieren. Wenn aber nur mehr einzelne Beschreibungen von Krankheitsgeschichten vorliegen, in denen zwar auch von Erkrankungen des Magens gehandelt wird, die aber jetzt in einer Verbindung mit Konflikten und Fehlhaltungen stehen, die immer wieder anders gelagert sind, wie soll dann ein gemeinsamer, allgemeiner Grund für eine doch offenbar notwendige Typisierung ausgebildet werden, auf dem das Besondere gesammelt werden muß? Führt denn eine uferlose Kasuistik, zu der die psychosomatischen Beschreibungen offensichtlich eine Neigung besitzen, nicht zur Preisgabe von Wissenschaft-

lichkeit überhaupt? Th. von Uexküll sieht in diesem Sachverhalt eine Gefahr für die Medizin. Diese hätte einmal in einer ungerechtfertigten Weise die verschiedenen Weisen des Mensch-Seins auf eine Wirklichkeit, nämlich die des physikalisch-chemischen Organismus reduziert. Dieses materialistische Menschenbild hätte sich für die Erfordernisse einer Heilkunde als ungenügend erwiesen. Daraus entstünde nun in einer dialektischen Gegenbewegung eine umgekehrte Tendenz, die alles von "oben", vom Bereich des Geistes her erklären würde und damit demselben Irrtum verfalle, die verschiedenen Weisen des Menschen auf eine zu reduzieren. Auf diese Weise käme man zu einem spiritualistischen Menschenbild, wobei dem Bereich des Körperlichen eine Eigenständigkeit mit eigener Aktivität abgesprochen würde. Die spiritualistische Grundauffassung verbinde sich gelegentlich noch mit christlich-religiösen Postulaten, wie Einmaligkeit, Unvergleichbarkeit, Niewiederkehrendes, und darin sieht Uexküll eine der Wurzeln, für die in der psychosomatischen Medizin so verbreitete Neigung zur Kasuistik. "Ich möchte meinen, daß derartige Begriffvermengungen weder für die Medizin noch für die Religion tragbar sind; denn was von einem religiösen Standpunkt aus 'Einmaligkeit' und 'Unvergleichbarkeit' bedeuten, ist sicher etwas ganz anderes, als was diese Begriffe für die Medizin besagen. Für diese entsteht aber mit einer derartigen Auffassung eine unmögliche Alternative: wenn es keine Krankheiten, sondern nur noch untereinander unvergleichbare Kranke gibt, hört die Medizin überhaupt auf, noch irgendetwas mit Wissenschaft zu tun zu haben; denn jede Wissenschaft - nicht nur die Naturwissenschaft! - hat die Aufgabe, das Besondere unter allgemeinen Gesichtspunkten zu vergleichen und zu ordnen. Auf einer noch so umfassenden Sammlung kasuistischer Einzelbeobachtungen allein läßt sich keine Medizin begründen."[85)]

Die Rückführung des biographischen Momentes auf ein "nur" geistiges Menschenverständnis und auf religiöse Kategorien

trifft aber nicht die eigentliche Problematik, denn die Krankengeschichten sind zunächst nicht aus einer vorgefaßten Meinung oder gar aus einer religiösen Überzeugung heraus entstanden. Freud war kein Vertreter einer Geist-Philosophie, vielmehr eher das Gegenteil und jeglicher religiösen Lehre durchaus ferngestanden. Trotzdem findet sich bei ihm das biographische Moment erstmalig in überzeugender Weise vor. Wird einmal versucht, der Problematik des biographischen Elementes in unbefangener Weise näherzutreten, so zeigt sich, daß die maßgebenden Forscherpersönlichkeiten von den Phänomenen der Krankheit so angesprochen wurden, daß sie gar nicht anders konnten als diese Form der Krankheitsbeschreibungen zu wählen. Das heißt nicht, daß sie ei gens vor einer Wahl gestanden hätten, sondern dies ergab sich zwangsläufig aus der Redlichkeit der Beobachtung. Diese Zwangsläufigkeit hat auch regelmäßig zu Schwierigkeiten mit den herrschenden, wissenschaftlichen Begriffen geführt.

In dem oben zitierten Einwand ist das Problem in deutlicher Weise angeschnitten. Es ist die Frage, ob eine Begrifflichkeit gerettet werden soll, die sich als unzulänglich für die vorgelegte Thematik erweist, oder ob die Phänomene selbst zur Sprache kommen können und daß dieses das Entscheidende bleibt, selbst auf die Gefahr hin, daß ein Vorbegriff von Wissenschaft überhaupt in die Fragwürdigkeit käme. Die Forderung, daß jede Wissenschaft die Aufgabe hätte, das Besondere unter allgemeinen Gesichtspunkten zu vergleichen und zu ordnen, und daß mit der Einhaltung dieser Forderung Wissenschaft stehe oder falle, ist der entstandenen Problematik unangemessen. Es wäre noch zu prüfen, ob Wissenschaft in der Bahn der herkömmlichen Logik allein als Wissenschaft anzusehen ist oder ob nicht eine Weise des Denkens, das nicht mehr in dieser Bahn verläuft, nicht ebenso Wissenschaft sein kann. Letzten Endes besteht die Problematik aber darin, ob eine Begrifflichkeit der Wirklichkeit vorschreiben soll wie sie ist, oder ob die Phänomene selbst zur

Gegebenheit kommen und damit den Anstoß zu einer adäquaten Begrifflichkeit geben sollen.
Aus den Bemühungen der psychosomatischen Medizin wurde für das Thema dieses Abschnittes das biographische Moment herausgehoben. Dieses verweist auf den eigentümlichen Tatbestand, daß es offensichtlich fragwürdig ist, von Magenkrankheiten oder Lungenkrankheiten zu sprechen. Denn aus den Beschreibungen geht hervor, daß es sich jeweils um einen Menschen handelt, der am Magen oder an der Lunge erkrankt ist. Es wird also nicht der Krankheitsverlauf des Magens zur Darstellung gebracht, sondern die Lebensgeschichte eines magenkranken Menschen wird beschrieben.
Da von diesen "Geschichten" in der Tat keine der anderen gleichkommt, jede ist anders geartet, so ist auch der Krankheitsverlauf in dieser Sicht jeweils ein anderer. Wenn demgegenüber die Betrachtungsweise gestellt wird, die der Theorie des physikalisch-chemischen Organismus entwachsen ist, so ist dabei eine Reduktion von pathologischen Vorgängen z.B. am Magen möglich, die tatsächlich eine vollkommene Deckung der Funktionen von zwei verschiedenen Menschen zustande bringen kann.
Gibt es nun in der biographischen Krankheitserfassung überhaupt keine Vergleichsmöglichkeit oder keine ordnenden Gesichtspunkte? Diese Gesichtspunkte gibt es natürlich und ohne einen vorgängigen Hinblick würden auch die psychosomatischen Beschreibungen nicht entstehen. Wird aber nun versucht, aus einem solchen Hinblick heraus, aus dem die Krankengeschichten hervorgegangen sind, Begriffe zu entwickeln, so treten Schwierigkeiten auf. Sie zeigen sich zunächst darin, daß diese Begriffe nichts Greifbares vorzuweisen haben. Dies läßt sie gegenüber den anderen Begriffen, die sich nach dem Gesichtspunkt des Organismus ausgerichtet haben, von vornherein in einem ungünstigen Licht erscheinen.

V. von Weizsäcker bringt seine Auffassung von Krankheit in dem großartigen Satz zum Ausdruck: "Ja, aber nicht so." Auf der Ebene des gegenständlichen Vorstellens kann solch ein Satz

als willkürliches Postulat erscheinen, das jeglicher Begründung und Stichhaltigkeit entbehrt. Aber auch wissenschaftlich annehmbar klingende Bezeichnungen wie Selbstaufbau, Selbstfindung, Selbstgestaltung und Selbst-Verwirklichung, konträr dazu Selbstzerstörung (Gebsattel), Verwendung von Person (Christian) und Existenz, normgemäßes Verhalten (Boss) oder Dasein (Binswanger) sind einer eindeutigen Verständlichkeit entzogen. Es könnte aber wiederum so sein, daß diese Schwierigkeit einer begrifflichen Darstellung mit der Schwierigkeit des Phänomens Krankheit in Verbindung steht und darum nicht aus der Welt zu schaffen ist, vor allem nicht auf die Weise, daß die Schwierigkeit zu Gunsten einer allgemeinen Verständlichkeit und Begreifbarkeit umgangen wird.

Das biographische Moment in der psychosomatischen Medizin weist auf eine einfache Grundgegebenheit hin, die eigentlich so selbstverständlich ist, daß es merkwürdig genug erscheinen mag, sie eigens zu betonen. Diese Grundgegebenheit besteht darin, daß es sich beim Auftreten von Krankheiten um den Menschen handelt. Nicht um "den" Menschen im Sinne eines Allgemeinbegriffes, sondern um den Menschen im Sinne von Du und Ich. In dem Krankheitsgeschehen erkrankt nicht eine Organfunktion oder ein psychologischer Ablauf, sondern der Mensch in seinem jeweiligen Mensch-Sein. Demnach wäre Krankheit als meine und deine Krankheit zu verstehen oder im Sinne der Aussage: ich oder du bist krank. Der Begriff Krankheit im Verständnis des organfunktionellen Denkens erfährt auf diese Weise eine so einschneidende Umwandlung der Bedeutung, daß sich die Frage erheben muß, ob er überhaupt zu einem rechtmäßigen Gebrauch zugelassen werden kann, denn Krankheit in diesem Sinne gibt es vielleicht gar nicht.[86)] Hier ist eine Unterscheidung zu treffen. Die Aussagen in der Sicht des physikalisch-chemischen Organismus mit seinen entsprechenden Funktionen sind an sich nicht falsch. Die pathologischen Funktionen, die in einer Untersuchung zur Prüfung gelangen, gibt es und die Messungen, die an den Organen vorgenommen werden, ergeben

richtige Werte. Allerdings vollziehen sich diese Aussagen in einem reduzierten Raum, in einem ganz kleinen und damit scharf ausgeleuchteten Ausschnitt. Innerhalb dieses Ausschnittes sind die Aussagen und Ergebnisse richtig, jederzeit nachprüfbar und belegbar. Dieser Bereich ist jedoch aus einem umfassenden Gebiet herausgeschnitten; von vielen anderen Faktoren mußte abgesehen werden, um diesen Raum des Vorgehens auszusparen. Es geht jetzt um das Verhältnis des Ausschnittes zum Ganzen des Herausgehobenen. Wird der Begriff Krankheit auf diesen Ausschnitt bezogen und dieser Ausschnitt damit zum Ganzen erhoben, da "Krankheit" ja das umfassende Geschehen ausdrücken soll, so wird der Begriff Krankheit nicht unrichtig, er wird unwahr. Denn das Denken über das Verhältnis des Ausschnittes zum Ganzen vollzieht sich auf einer anderen Ebene als der der Richtigkeit und Falschheit, wo alles nachprüfbar und beweisbar ist.[87)]

Die Medizin wird wohl nie ganz auf technische Untersuchungsmethoden verzichten können und soll dies auch gar nicht, obwohl die derzeitige und immer noch anwachsende Überbewertung der physikalisch-chemischen Methoden in der Diagnose eine Revision erfahren könnte. Die mit Röntgenstrahlen, chemischen Analysen, Elektrokardiogrammen, Blutdruckmessungen usw. erzielten Befunde sind festgestellte Störungen oder Veränderungen gegenüber einem beobachteten oder errechneten Durchschnittswert. Die psychologischen Untersuchungsmethoden (Test) bewegen sich auf der gleichen methodischen Ebene.
Werden diese Veränderungen schon mit Krankheit bezeichnet, so bedeutet dies, daß Krankheit bereits eine Auslegung erfahren hat. Krankheit würde dann Abweichung von Normalzuständen und Normalleistungen besagen, wie immer dies auch im einzelnen formuliert wird.[88)] Dieser Begriff von Krankheit ist deswegen unwahr, weil die ungemein reduzierte Sicht auf feststellbare Befunde zur alleinigen Geltung und zum absoluten Kriterium erhoben wird. Das soll nicht heißen, daß diese Befunde nicht auf Krankheit

verweisen und in der Weise auch als krank bezeichnet werden können; dies würde aber immer bedeuten, daß ein Raum offen gelassen werden muß, in dem Krankheit in einer umfassenderen Weise zur Gegebenheit und Interpretation gebracht werden kann. Auf diese Offenheit kommt alles an. Wird diese nicht zugelassen und der Krankheitsbegriff auf die oben beschriebene Sicht eingeengt, dann könnte tatsächlich behauptet werden, daß es Krankheit in diesem Sinn überhaupt nicht gibt.

"... Es sei zuerst noch einmal ausdrücklich betont, daß es 'Krankheit an sich' nicht gibt. Es gibt immer nur die ganz bestimmte Krankheit eines Menschen. Präzise würde man sogar sagen müssen: Es gibt nur seine Krankheit und ihre Krankheit. Keinesfalls "eine" Krankheit. Denn jede Krankheit irgendeines Menschen ist im Hinblick auf die ganz besondere und eigenartige Geschichte des persönlichen Schicksals so einmalig, daß man von ihr sagen kann, sie ist noch nie beschrieben worden und sie wird sich niemals mehr so wiederholen."[89)]

Mit Krankheit an sich wird hier die Auslegung von Krankheit verstanden, die "abseits vom Sein des Menschen und abseits vom Menschenschicksal Krankheit feststellen" möchte. Dieser Begriff von Krankheit, so wurde aufgezeigt, entstammt aus einer reduzierten Sicht auf den Menschen.[90)]

Krankheit und Krankheit ist also nicht dasselbe. Alle Untersuchungen, auch die vorliegende über das Phänomen Krankheit, sind auf Begriffe angewiesen. Es kommt aber darauf an, welchem Verständnis diese Begriffe entwachsen. Zu einer angemessenen Sprache über Krankheit ist eine "logische" Begrifflichkeit, die in den von dem aristotelischen Denken gelegten Grundlagen verankert ist, nicht ausreichend. Deswegen werden Begriffe, die innerhalb einer anderen Denkstruktur entstehen, nicht unlogisch oder irrational. Allerdings sind solche Aussagen, die außerhalb eines gegenständlich - vorstellbaren Denkvollzugs stehen, grundsätzlich angreifbar und Mißverständnissen ausgesetzt, insbesondere dann, wenn sie unter der Herrschaft eines gegenständlichen Denkens

beurteilt werden.
Die Schwierigkeit eines Begriffes von Krankheit ist allein schon mit der Problematik des biographischen Moments, das auf die Einmaligkeit von Krank-Sein verweist, zum Vorschein gekommen. Von welcher Sicht her soll diese Gegebenheit des "Einzelnen" zur Darstellung gebracht werden?
Die vorliegende Arbeit versucht von dem bereits gegebenen Aufweis von eigentlicher und uneigentlicher Existenz her, Krankheit zu einer Deutung zu bringen. Daß ein solcher Versuch vor besonderen Schwierigkeiten steht, soll eine tiefblikkende Aussage aus dem Bereich der Heilkunde bezeugen, die zum Ausdruck bringt, "daß die Zeit ohnehin noch lange nicht gekommen ist, die eine dem menschlichen Krank-Sein wirklich adäquate Terminologie zu bilden erlaubt. Denn eine 2000-jährige Tradition hält unsere Vorstellung vom Menschen so entschieden in der Anschauung fest, er sei ein irgendwie aus Körper, Seele und Geist zusammengesetztes Ding, das sich das Denken über ihn vorerst nur in einer durchaus unzulänglichen und noch nicht angemessenen Sprache zu finden vermag."[91)]

C. Leib und Seele

"Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen, wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheiten zustoßen, verhindern uns diese, das Wahre zu erjagen und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns, so daß recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen, auch nur irgendetwas richtig einzusehen." "Und endlich noch, wenn er uns auch einmal Muße läßt, und wir uns anschicken, etwas zu untersuchen: so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, so daß wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, daß, wenn wir je etwas rein erkennen

wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen." "Denn als-dann (nach dem Tod) wird die Seele für sich allein sein, abgesondert vom Leib, vorher aber nicht. Und solange wir leben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir, so viel wie möglich, nichts mit dem Leib zu schaffen, noch gemein haben, was nicht höchst nötig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm reinhalten, bis der Gott selbst uns befreit. Und so rein der Torheit des Leibes entledigt, werden wir wahrscheinlich mit ebensolchen zusammen sein und durch uns selbst alles Ungetrübte erkennen, und dies ist eben wohl das Wahre."[92)]

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Unsterblichkeit gibt Platon im Dialog Phaidon eine Deutung von Mensch-Sein. Danach zeigt sich die Grundgegebenheit des Menschen in seinem irdischen Dasein in zwei Bereichen, soma und psyche, Leib und Seele. Der eigentliche und bleibende, keiner Vergänglichkeit unterworfene Teil des Menschen ist die Seele, die, bevor sie eine Verbindung mit dem Leib im Vorgang der Geburt eingegangen ist, ihren Aufenthalt an einem anderen Ort als dem irdischen gehabt hat. Die Verbindung mit dem Leib ist als Unglücksfall aufzufassen und stellt eine Entfremdung von dem eigentlichen und gemäßen leibfreien Zustand vor der Geburt dar. Der Leib als das andere, der Seele nicht verwandte Prinzip, ist dem Irdischen, Unvollkommenen und Vergänglichen verhaftet. Er wird eines Tages in Tod verfallen. Dabei wird die Seele von ihrem ungemäßen Aufenthaltsort befreit und gelangt wieder in jenen Bereich, von dem sie einst hergekommen ist.

Platon geht es jedoch nicht darum, den Menschen in einen leiblichen und einen seelischen Teil zu zerlegen und Betrachtungen über diese Teile anzustellen. Der Ausgangspunkt ist ein anderer. Dabei geht es um die Vergänglichkeit des Menschen und um die Frage, was angesichts dieser Hinfälligkeit bleibt. Wenn es etwas Währendes und nicht Vergängliches gibt, so ist es zweifellos nicht

im Stofflichen zu finden, denn dieses ist der dauernden Veränderung und Umwandlung unterworfen. Die Frage nach dem Bleibenden im Menschenwesen hängt mit der Frage nach der letzten Gültigkeit und Sinnhaftigkeit des Mensch-Seins aufs engste zusammen, welche Frage die einzige und immer wiederkehrende des Sokrates war, von der Platon in seiner Jugendzeit den entscheidenden Anstoß für seinen Lebensweg bekam. Dieses, woraufhin es letzten Endes hinaus will mit dem Menschen, was seine eigentliche Bestimmung ist, wovon das Richtmaß alles Handelns und Denkens hergenommen werden muß, daraufhin richtet sich das Vermögen der Seele. Je mehr die Seele in diesen ihr eigenen Vollzug gelangt, um so mehr wird sie dessen teilhaftig, was ihrem eigentlichen Wesen entspricht, die Idee zu schauen, worin die Gültigkeit und Sinnhaftigkeit alles Seienden aufgehoben ist. Diesem eigentlichen Vollzug, diesem Vermögen der Seele steht etwas im Wege. Es hält die Seele von ihrer Bestimmung ab, zieht sie weg zu anderem hin, was ihr nicht gemäß ist, täuscht sie, gaukelt ihr etwas vor, was sie dann für das Eigentliche nimmt und hält sie in solchen Täuschungen fest, wie die Gefesselten im Höhlengleichnis, die die Schattenbilder an der Wand für das Einzige und Wahre halten. Es ist dieses, was den Menschen unmittelbar berührt, was er immer als einfachhin gegeben schon vorfindet, seien es jetzt die Dinge, die Ausübung eines Berufes oder die gerade herrschende Staatsform. Dieses, wie es schon immer gemacht worden ist, und dieses, wovon die vielen sagen, daß es damit seine Richtigkeit habe, das unmittelbar Vorfindliche, das, was einfachhin gegeben erscheint, vermitteln aber die Sinne, die dem Leib zugehörig sind. Mit den Sinneswahrnehmungen hängen auch die Strebungen zusammen, die sich auf unmittelbare Lusterfüllung richten, ebenso wie die Abwendung, die den Schmerz vermeiden wollen. Da der Mensch dieses Streben nach Lust, die Hinwendung zu Besitz, Ausübung von Macht, was alles dem leiblich-sinnlichen Bereich zugeordnet ist, für das einzig Wahre und Erstrebenswerte

halten kann, damit aber das Eigentliche und Gültige, nämlich den Vollzug der Seele in der Erkenntnis und Schau der Ideen verhindert und verstellt, darum gilt es, den Leibbereich mit seinen Bedürfnissen und Ansprüchen auf das Allernotwendigste einzuschränken, um die Seele für ihre Aufgabe freizumachen.

So gesehen ist der Leib noch nicht in jene Sicht gerückt, wo er eine autonome Region darstellt und nur als Werkzeug der Seele, des Denkens und der Vernunft dient. Seele und Leib sind hier in einer durchgehenden Verschränkung gegeben, die sogar dann noch bestehen bleibt, wenn der Mensch in seinem irdischen Dasein nicht den rechten Weg gegangen ist, und deshalb die Seele erneut in einen Leib eingehen muß.
Diese Verschränkung von Seele und Leib kommt in einer Aussage im Frühwerk von Platon in einer sehr modern anmutenden Weise zur Formulierung. Sokrates sagt zu dem schönen Jüngling Charmides, der ihn um ein Mittel gegen seine Kopfschmerzen angegangen hatte, daß er von den Thrakiern einen Spruch ihres Königs Zalmoxis vernommen habe, der sagt: "so wie man nicht unternehmen dürfe, die Augen zu heilen ohne den Kopf, noch den Kopf ohne den ganzen Leib, so auch nicht den Leib ohne die Seele, sondern dies eben wäre auch die Ursache, weshalb bei den Hellenen die Ärzte den meisten Krankheiten noch nicht gewachsen wären, weil sie nämlich das Ganze verkennten, auf welches man seine Sorgfalt richten müsse, und bei dessen Übelbefinden sich unmöglich ein Teil wohlbefinden könnte. Denn alles, sagte er, entspränge aus der Seele, das Böse und Gute für den Leib und den ganzen Menschen und ströme ihm von dorther zu, wie aus dem Kopfe den Augen. Jenes also müßte man zuerst und am sorgfältigsten behandeln, wenn es um den Kopf und den ganzen Leib gut stehen solle. Die Seele aber, mein Guter, sagte er, werde behandelt durch gewisse Besprechungen, und diese Besprechungen wären die schönen Reden. Denn durch solche Reden entsteht in der Seele Besonnenheit, und wenn diese entstanden und da wäre, würde es leicht, Gesundheit auch dem Kopf und dem übrigen Körper zu verschaffen. Als er mich daher das

Mittel und die Besprechungen lehrte, sprach er: Daß dich ja nicht jemand überrede, mit dieser Arznei seinen Kopf zu behandeln, der dir nicht zuvor auch seine Seele darbietet, um sie mit den Besprechungen von dir behandeln zu lassen. Denn auch jetzt, sagte er, ist eben dieses der Fehler bei den Menschen, daß welche es unternehmen, abgesondert für eins von beiden Ärzte zu sein. ..... Als nun Kritias dieses hörte, sagte er: Ein guter Fund, Sokrates, wäre dieser Kopfschmerz für den Jüngling, wenn er genötigt wäre, um des Kopfes willen auch der Seele nach besser zu werden."[93)]

Eine Interpretation, die bei Platon eine Auffassung vertreten sieht, daß der Leib einen eigenständigen Bereich darstelle, der mit den seelischen Vollzügen des Denkens nichts zu tun hat oder daß der Leib nur den biologischen Untergrund gewähre, auf dem sich die geistigen Akte bewegen, würde wohl an den Intentionen von Platon vorbeigehen. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß der Grundton in der Sicht von Leib und Seele, insbesondere in Verbindung mit dem Entwurf des Ideals eines leibfreien Zustandes, Anlaß zu Auslegungen werden kann, die den Leib als das dem Menschen ungemäße und nicht entsprechende Gefäß ansieht. Das Leibliche erfährt dabei eine Abwertung und alles Widrige, Ungute, dem Menschen nicht Gemäße wird in den leiblichen Bereich verlegt und dieser Leibzustand am Menschen dafür verantwortlich gemacht.

Aristoteles geht einen anderen Weg. War Platon von einer vorgängigen Erfahrung des Mißlingens vom Mensch-Sein überhaupt betroffen, die ihm in den unheilvollen politischen Zuständen seiner Heimatstadt und in der Hinrichtung seines Lehrers Sokrates durch die Athener nahekam, und entsprang von dieser Grunderfahrung her seine Deutung des Menschen, so geht Aristoteles von den empirischen Gegebenheiten aus. Seine Forschungen nehmen den Ausgangspunkt vom zunächst hier und einzeln Gegebenen, um von da aus zu den schlechthin allgemeinen und letzten Gründen vorzudringen.[94)] Die Mannigfaltigkeit, die sich in den mensch-

lichen Gegebenheiten zeigt, die verschiedenen Vollzüge, die am Menschen auftreten, lassen sich dadurch erklären, daß mehrere Stufen von Seinsweisen im Menschen vereinigt sind. Dieser Stufenbau stellt sich, wie alles Seiende, in der Grundstruktur von Stoff und Form dar. Das Stoffliche am Menschen, der Leib, wird in seiner Gestalt, in seinen Lebensvollzügen durch die Seele zur Verwirklichung gebracht. Die Seele als das den Leib Prägende, Gestaltende, im Vollzug Erhaltende, ist aber nicht als ein einfaches Prinzip anzusehen, sondern weist eine mehrfache Gliederung auf. Die unterste Stufe stellt die Nährseele dar,[95)] für die das Sein der Pflanzen die Entsprechung darstellt. Alle Vorgänge der Ernährung, Verdauung, Stoffwechsel usw., die unwillkürlichen Abläufe gehören diesem Bereich zu. Die nächste Stufe ist die Wahrnehmungsseele,[96)] die die vegetative Stufe als ein ranghöheres Prinzip überformt. Die Wahrnehmungen, die durch die Sinne zustande kommen, Lust- und Schmerzempfindungen, das damit verbundene Hinstreben und Abwenden, die mit aller Wahrnehmung gegebene Ortsveränderung als Bewegung ist diesem Bereich zuzuordnen. Die Tiere sind in mehr oder weniger ausgeprägter Weise, aber grundsätzlich mit dieser Ausstattung versehen. Das, was das eigentlich Menschliche darstellt, ist die denkende Seele.[97)] Diese ist als rangnächstes Formprinzip die höchststehende Weise der Verwirklichung dessen, was in den beiden anderen Stufen als Anlage gegeben ist. Diesen denkenden Teil der Seele nennt Aristoteles den Geist. Er kann sich von dem organischen und sinnlichen Bereich mit seinen unmittelbar gegebenen Affektionen, von diesem Druck der Umwelt ablösen und sich auf sich zurückziehen. Insofern ist er nicht mehr dem gerade hier Gegebenen, was auf die Sinne eindringt, ausgesetzt und kann aus dieser Distanz dann alles denken, auch sich selbst. Das, worauf-hin der Mensch angelegt ist, seine höchste und eigentliche Verwirklichung, ist der Geist. Das andere steht in seinem Dienst, er beherrscht es oder soll es beherrschen. Gelingen von Mensch-Sein hängt davon ab, ob der Mensch denkt und richtig denkt. Erst in der Sphäre des Geistes gibt es Wahrheit und Irrtum. Bis zum

sinnlichen Wahrnehmungsbereich ist weder Wahrheit noch Irrtum möglich; Wahrnehmungen können undeutlich sein, aber niemals falsch. Der Stufenbau des menschlichen Wesens ist ein Mikrokosmos, der auf seine Weise die verschiedenen Bereiche des Stofflichen, Pflanzlichen, Tierischen und Geistigen in sich vereinigt. Die aristotelische Deutung des Menschen als Schichtenbau hat von ihrer Überzeugungskraft bis heute nur wenig eingebüßt. "Die Schau des Aristoteles ist heute noch so gültig wie am ersten Tag: Im Schichtenbau des menschlichen Wesens stellt die 'Geistseele' jene höchste Seinsstufe dar, durch die sich der Mensch prinzipiell von allen Naturwesen unterscheidet und sich über sie erhebt."[98] Die Behauptung von der bleibenden Gültigkeit der aristotelischen Deutung des Menschen trifft darin etwas Richtiges, in dem die nachfolgenden Auslegungen von diesem Grundentwurf herstammen. Wenn auch das Denken in den folgenden Jahrhunderten vielfältige Ausformungen und mannigfache Variationen dieses Themas hervorbringt, so greifen sie doch auf die vom griechischen Denken gelgte Grundlage zurück, die den Menschen von den zwei Prinzipien des Leibes (Körper) und der Seele (Geist) her versteht.

Trotzdem vollzieht sich innerhalb dieses Grundentwurfes eine entscheidende Wandlung. Platon und Aristoteles sehen wohl das Eigentliche und den Menschen in seinem Wesen Bestimmende im Denken, in der Vernunft, im Geist. Dieses Denken aber vernimmt etwas, es wird ihm vom Seienden her etwas offenbar, dem Denken enthüllt sich durch das Verborgene hindurch das Unverborgene. Wenn Platon an entscheidende Stellen gerät, wo er offenbar eine Erfahrung, die ihm zuteil wurde, aussprechen will, so vermag er diese Erfahrung nicht mehr angemessen in logisch einsehbaren und miteinander verknüpften Sätzen auszusagen. An diesen Stellen erscheinen dann mythische Bilder, die dieses mit dem diskursiven Verstand nicht Faßbare verdeutlichen sollen. Im siebenten Brief[99] kommt seine Überzeugung zum Ausdruck, daß dieses, worum es in der

Philosophie geht, sich weder schriftlich noch im mündlichen Lehrvortrag befriedigend mitteilen läßt. Beides kann einigen wenigen Anlaß dazu werden, sich selbst auf den Weg der Wahrheit zu begeben. Den meisten aber gereicht die Lektüre oder das Hören von Vorträgen zum Schaden. Entweder wenden sie sich mit Verachtung von der Philosophie ab, die unverständlich erscheint, weil sie in ein alles begreifbares Denken nicht eingeht, oder das Dargebotene wird als bloßer Wissensstoff übernommen, ohne daß sich die Menschen davon in ihrem Sein betreffen und anrühren lassen und sich dazu noch in dem Dünkel befinden, mit hoher Weisheit angefüllt zu sein. Einerseits ist also das Denken ein Vernehmen oder bedenkt etwas, was sich in einer vorgängigen Erfahrung zuspricht, andererseits besteht die grundsätzliche Problematik, daß niemals das Denken an sich zur Wahrheit führen kann.

Zu Beginn der Neuzeit, bei Descartes ist aber das Denken in jene eigenartige Vormachtstellung geraten, daß sich darin die unbezweifelbare Gewißheit des Mensch-Seins zeigt und daß nur das Denken von sich aus bestimmen kann, wie es um alles Seiende bestellt ist.

"Eben daraus also, daß ich weiß, ich existiere, und einstweilen nur von meinem Denken gewahr werden konnte, daß es zu meiner Natur oder zu meinem Wesen gehört, eben daraus schließe ich mit Recht, daß mein Wesen auch allein im Denken besteht. Und wenngleich ich vielleicht - oder vielmehr gewiß, wie ich später auseinandersetzen werde - einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, so ist doch - da ich ja einerseits eine klare und deutliche Vorstellung meiner selbst habe, sofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Wesen bin, und andererseits eine deutliche Vorstellung vom Körper, sofern er ein ausgedehntes, nicht denkendes Wesen ist - so ist, sage ich, so viel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann."[100)]
Die Sinne, die dem Körper zugehören, bringen nur täuschende oder

undeutliche Vorstellungen hervor. So ist die Sonne, die durch das Auge gesehen wird, sehr klein gegenüber der Erde. "Die andere, den Berechnungen der Astronomie entnommen, d.h. in gewissen mit angeborenen Begriffen abgewonnen oder in irgendeiner anderen Weise von mir zustande gebracht; sie zeigt mir die Sonne einige Male größer als die Erde. In der Tat, beide können nicht derselben außer mir existierenden Sonne ähnlich sein und die Vernunft überzeugt mich, daß ihr die am unähnlichsten ist, die ihr doch am unmittelbarsten entsprungen zu sein scheint."[101)]
Dieses Denken stellt nun gleichsam die Dinge von sich aus her, spricht ihnen zu, was sie sind, und nur was klar und deutlich gedacht werden kann, das ist das Wahre, wie die von der Astronomie berechnete Sonne die wahre ist und nicht jene, die der Mensch am Himmel über der Erde sieht. Dieses Denken richtet sich auch auf den Leib des Menschen und bestimmt von dieser Vorrangstellung aus, was er ist. Der Körper des Menschen stellt sich danach als eine Art Maschine dar, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut zusammengesetzt ist. Dieser Körper vollbringt sein Dasein in weitgehender Eigengesetzlichkeit. Ein ganzer Bereich von Prozessen verläuft unwillkürlich. Dieser selbständig sich im Lebensgang haltende Körper ist das ausführende Organ der bewußten, willentlichen Vollzüge. Der Körper hat Instrumentalcharakter, er ist das Werkzeug der Seele.
Natürlich kann auch Descartes nicht übersehen, daß die Geistseele trotz ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit vom Körper in irgendeiner Verbindung mit dem Körper steht. "Es gibt aber nichts, was mich die Natur ausdrücklicher lehrte, als daß ich einen Körper habe, der sich schlecht befindet, wenn ich Schmerz empfinde, der Speise oder Getränk braucht, wenn ich Hunger oder Durst leide und dergleichen. Ich darf demnach nicht daran zweifeln, daß hierin etwas Wahres liegt."[102)] Durch diese Empfindungen ergibt sich, "daß ich bei meinem Körper bin, nicht nur wie ein Schiffer bei seinem Fahrzeug ist, sondern daß ich ganz eng mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine Einheit

zustande bringe, (componam)."[103]
Der Bereich aber, der "ich bin" sagt, von dem alles ausgeht, der Bereich des Denkens, der gewährleistet, daß ich bin, der der Grund meiner Existenz ist, der auch ohne den Körper existieren könnte, wenn nicht von Natur aus es eben so eingerichtet wäre, daß er auf der Erde nur in Verbindung mit einem Körper auftritt, dieser Bereich ist die res cogitans. "Nihil aliud sum quam res cogitans."[104] Ich bin vom Wesen her, was ich bin, nichts anderes als ein Seiendes, das denkt. Man könnte sich die Verbindung der res cogitans mit der res extensa (Körper), die nicht denkt, auch so vorstellen, daß die Vorgänge, die sich im Körper abspielen, mit dem reinen Verstand wahrgenommen würden, so wie der Schiffer an dem Fahrzeug wahrnehmen würde, daß etwas zerbricht. So distanziert ist die Verbindung allerdings nicht, sie ist verschlungener. Die res cogitans denkt nicht Hunger- und Durstempfindungen oder ein schlechtes Befinden des Körpers, sondern empfindet sie. Das kommt aber nur daher, daß die denkende Geistseele eine Verbindung mit dem Körper eingegangen ist und deshalb nicht rein in ihrem Vollzug sein kann. Deswegen sind die Hunger- und Durstempfindungen auch "nichts anderes als verworrene Denkvorgänge, die aus der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper entstanden sind." (Nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti.)[105]
In der Auslegung von Descartes erscheint das Menschenwesen als denkende Geistseele, die in ihrem irdischen Zustand in einen Körper eingegangen ist und deshalb während dieser Periode auf ihn angewiesen bleibt. Zwei Bereiche sind konstituiert, die in einem schroffen Gegensatz zueinander stehen. Gleichwohl bleiben die Phänomene bestehen, an denen auch schon Descartes nicht vorübergehen konnte, die zu einer Deutung der Verbindung dieses Bereiches des Körpers mit der Geistseele auffordern. Die Verbindung des gegenständlich gedachten Körpers mit der Seele wird in der

Folgezeit in verschiedenen Auslegungen bedacht.

Die Wechselwirkungstheorie nimmt eine Einwirkung des Seelischen auf das Körperliche an. Im Vorgang der Sinneswahrnehmung stellt sich dies so dar, daß ein äußerer Reiz das Sinnesorgan trifft, von dort zum Zentralnervensystem weitergeleitet wird, wo die entsprechende Empfindung ausgelöst wird. Umgekehrt liegt der Fall, wenn ein Willensentschluß einen körperlichen Vorgang auslöst, z.B. wenn ich einen Arm bewege.

Die Theorie des Parallelismus von Körper und Seele erklärt den Zusammenhang der beiden Bereiche derart, daß jedem körperlichen Vorgang ein seelischer entspricht. Zwei Ereignisverläufe bestimmen das Geschehen, zwei Bahnen, auf denen sich die Vollzüge abspielen. Die beiden Bahnen berühren sich aber nie, sie laufen nebeneinander her, aber in der Weise, daß in diesem parallelen Verlauf die beiden Seiten einander entsprechen. Diese Theorie entstand aus der Schwierigkeit, die sich bei der Deutung der Wechselwirkung ergibt, die darin besteht, daß ein stofflich-materieller Vorgang in einen immateriellen-geistigen eingehen oder in Verbindung stehen soll. Es würde sich doch um zwei heterogene Bereiche handeln, in denen jeweils spezifische Gesetze herrschen und die untereinander nicht in Berührung treten könnten. So hält die parallelistische Auslegung eine Einwirkung physischer Prozesse auf psychische Vorgänge und umgekehrt für ausgeschlossen. In jedem der Bereiche liegt ein geschlossener Kausalzusammenhang vor, körperliche Vorgänge können nur durch solche selbst bewirkt und verursacht werden und seelische Vorgänge sind nur auf ebensolche zurückzuführen.

Eine weitere Auslegung zu dem Problem der Verbindung von Seele und Leib stellt die Ganzheitstheorie dar. Danach wird eine Einheit von Leib und Seele behauptet. Was allerdings diese "Einheit" besagen soll, worin sie besteht, ist dabei schwer auszumachen. Die These verbleibt vornehmlich in abwehrender Stellungnahme zu den dualistischen Interpretationen und postuliert eine übergrei-

fende Einheit der körperlichen und seelischen Vorgänge.
Bei Max Scheler erscheint das Problem in einer neuen Sicht. Hier gibt es nicht mehr den Gegensatz Körper und Seele "das psycho-physische Leben ist eins", sondern den Gegensatz Geist und Leben.
Die These übernimmt zunächst weitgehend die aristotelische Auslegung, die den Menschen als Schichtenbau verschiedener Seinsstufen beschreibt. Zum Bereich des "Lebens", den der Mensch mit dem anderen Lebewesen je nach den verschiedenen Schichten gemeinsam hat, zählen nicht nur die vegetativen und animalischen Vorgänge, sondern auch die praktische Intelligenz, die in Ansätzen sich auch schon bei höheren Säugetieren vorfindet und die Scheler von dem Prinzip Geist scharf trennt. Im Bereich des "Lebens" gibt es nur einen einheitlichen Ablauf der Prozesse, hier ist kein Gegensatz oder ein Gegenüber festzustellen. "Der physiologische und der psychische Lebensprozeß sind ontologisch streng identisch."[106] Dieser einheitliche Lebensvorgang kann aber je nach der Betrachtungsweise einmal physiologisch und einmal psychologisch dargestellt werden. Es "sind nur zwei Seiten eines und desselben Lebensvorganges. Es gibt eine 'Biologie von innen' und eine 'Biologie von außen'."[107] Jeder körperliche Vorgang hat ein seelisches Korrelat und umgekehrt. Ist aber damit nicht wieder die Auslegung des Parallelismus erreicht? Scheler denkt wohl in dieser Richtung, indem er den Körper als "physiologisches Parallelfeld der seelischen Geschehnisse"[108] ansieht, unterscheidet sich jedoch trotzdem in seiner Auffassung dadurch, daß einmal das Prinzip Geist aus dem Körper-Seele-Zusammenhang herausgehoben wird und zum anderen, daß die Parallelprozesse nicht in einem je getrennten, geschlossenen Kausalzusammenhang ablaufen, sondern, amechanisch auf Ganzheit eingestellt, teleoklin anzusehen sind. Die Ganzheit, auf die hin alles ausgerichtet ist, ist das Leben.

Scheler ist der Ansicht, daß mit seiner These der Einheit des beseelten Körpers = Leben, die Kluft, die Descartes durch seinen Dualismus vom Körper als ausgedehnter und Geistseele als denken-

der Substanz aufgerichtet hat, wieder geschlossen ist. Entsprechend der zwei phänomenal verschiedenen Betrachtungsweisen ist auch der Zugang zu dem einheitlichen Lebensvorgang anzusehen. So können die gleichen Verhaltensweisen des Organismus einmal von außen her durch physikalisch-chemische Einwirkungen, zum anderen durch physische Beeinflussung, Umweltveränderung, Hypnose, Suggestion hervorgerufen oder verändert werden. Krankheit einseitig nur physiologisch erklären zu wollen, sei abwegig, weil eben für jeden körperlichen Vorgang ein seelisches Korrelat gegeben ist und deswegen jede körperliche Krankheitserscheinung einen seelischen Prozeß involviert. "Nicht also Leib und Seele oder Körper und Seele oder Gehirn und Seele im Menschen sind es, die irgendeinen ontischen Gegensatz bilden. (Anm. Wir dürfen heute sagen, daß das Problem von Leib und Seele, das so viele Jahrhunderte in Atem gehalten hat, für uns seinen metaphysischen Rang verloren hat.) Der Gegensatz, den wir im Menschen antreffen und der auch subjektiv als solcher erlebt wird, ist von viel höherer und tiefergreifender Ordnung: es ist der Gegensatz von Geist und Leben."[109] Was aber ist nun der Geist? Der Geist ist jenes Prinzip, jenes x, das eben diese Betrachtungsweisen vollzieht, das dieses zustande bringt, daß überhaupt von "Leben", von Körper und Seele gesprochen werden kann. In seiner Distanz, in der er sich über alles Lebewesenhafte hinausschwingt, geschieht jener eigenartige Vorgang, daß dieser Bereich "Leben" konstituiert wird. Kraft des Vermögens des Geistes vermag der Mensch "seine eigene physiologische und psychische Beschaffenheit und jedes einzelne psychische Erlebnis, jede einzelne seiner vitalen Funktionen selbst wieder gegenständlich zu machen." [110]

Der alles "vergegenständlichende" Geist kann nur eines nicht: sich selbst wieder zum Gegenstand machen. Er stellt jenes Aktzentrum dar, aus dem die geistigen Vollzüge herkommen, jenes eigentliche Wesenhafte des Menschen. Geist ist reine Aktualität. Das Zentrum des Geistes ist die "Person", ein Sein, das weder gegenständlich noch dinglich zu fassen ist, sondern ein Ordnungs-

gefüge von Akten, das sich stetig selbst vollzieht. In dieses sind neben dem sich gegenüberstellenden Denken, die Anschauung von Urphänomenen, volitiven und emotionalen Akte wie Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, freie Entscheidung mit eingeschlossen. Das "Leben" aber als beseelter Körper steht dem Geist gegenüber, ist ein Gegenstand des Geistes.

Wie ist nun nach dieser These die Verbindung von Geist und Leben geartet, auf welches Leben der Geist ja angewiesen ist? Das Leben ist der Träger des Geistes. Ohne das Leben ist der Geist nicht zu denken. Dies aber nicht in der Weise, daß das Leben den Geist ermöglicht oder ihn gar erst hervorbringt, wie die naturalistischen Theorien behaupten, er ist ja ein dem Leben entgegengesetztes Prinzip, er steht gleichsam quer zu allem Leben. Die Verbindung hat einen anderen Charakter. Der Geist ist von sich aus ohne Kraft. Er ist energielos. In gewisser Weise ohnmächtig. Das Leben ist mit Kraft ausgestattet, sein ausgreifendes Streben ist aber blind und ungerichtet, läuft in ein Ungewisses und Ungeordnetes hinein. Die Tätigkeit des Geistes besteht nun darin, diese blinden Kräfte zu lenken und zu leiten, um seine Ziele zu erreichen, seine Ideen zu verwirklichen. Er bedarf dieser Energien, denn die Ideen und Wertvorstellungen sind an sich machtlos. Es gilt also, soweit wie möglich, die Energie des Lebens dem Geist zur Verfügung zu stellen, diese ihm zu assimilieren, die blinde Kraft des Lebens zu vergeistigen, zu sublimieren.

Es ist der griechische Grundgedanke vom Menschen, der hier in einer neuen Form erscheint. Das Streben des Menschen, sein Wille ist gleichsam neutral, drängt immer nach etwas hin, ist auf etwas ausgerichtet, weder gut noch böse, weder schlecht noch edel. Dieses unbestimmte Streben muß nun die Vernunft lenken. Das richtige Wissen bringt es fertig, den Willen in jene Bahnen zu geleiten, ihn so in den Dienst zu nehmen, daß Mensch-Sein zu seiner eigentlichen Verwirklichung kommt. Der Irrtum der Griechen hätte nur darin bestanden, sagt Scheler, daß sie dem Geist und den Ideen auch eine Eigenmacht zugeschrieben hätten, während diese auf

die Kräfte des Lebens zu ihrer Verwirklichung angewiesen wären.

Zwei Gedankengänge sind aus dem bisher Gesagten festzuhalten. Einmal die Vorstellung des neutralen, blinden, ungerichteten Strebens, das in der These von Scheler folgerichtig in das "Leben" verlegt wird. Dieses "Leben" ist der beseelte Körper, eine Art Organismus, die Kräfte- und Lebensquelle, die dem Geist gegenübersteht. Zum anderen, daß der Leib als beseelter Körper von dem gegenständlichen Denken gesetzt wird, daß er ein Gegenüber ist, über das Aussagen gemacht werden können, daß er offenbar nur in dieser Setzung greifbar wird und somit auch so ist.

In dieser Sicht erscheint der Leib des Menschen. Diese Sicht hat sich in einer lange währenden Geschichte so verfestigt, daß sie nicht etwa auf der Meinung eines oder des anderen Denkers beruht und auf dessen persönliche Auslegung beschränkt bleibt. Das Offenbarwerden des Leibes in einer Vergegenständlichung und in einer Gegenüberstellung ist vielmehr ein Geschehen, das längst in das Gedankengut des abendländischen Kulturraumes eingegangen ist und die Auslegung und das Denken des Menschen bestimmt, auch wenn er von Philosophie noch nichts gehört haben sollte.
Wie wäre es sonst möglich, daß der Mensch zu seiner leiblichen Krankheit in einem derartigen Verhältnis steht, als wäre diese etwas ihm nicht Zugehöriges, etwas, das sich neben ihm vollzieht? Die Beschreibungen, die dabei von der Krankheit gegeben werden, verlaufen in den Bahnen anatomischer Vorstellungen.[111)] Es werden Vorgänge von Organen berichtet, wie eine Entzündung zustande kommt, wie in der Gallenblase Steine vorhanden sind, wie die Bauchspeicheldrüse nicht genügend Wirkstoff produziert usw., gerade so, als könnte der Mensch diesen seinen eigenen leiblichen Prozessen zuschauen. Formulierungen wie "mein Herz macht nicht mehr mit", "meine Lunge ist zu schwach", "mein Magen verdaut nicht richtig" weisen auf jenen Grundsachverhalt hin, daß der Mensch seinen Leib sich gegenüber sieht und aus dieser Sicht

heraus Aussagen macht. Entsprechend dieser Sicht sind auch die Vorstellungen und Forderungen der Behandlung der Krankheiten ausgebildet. Die Krankheit stellt eine Störung in dem neutralen Wirkungszusammenhang des Leibes dar und dieser auftretende Schaden soll durch die der gegenständlichen Dimension des Leibes entsprechenden Eingriffe behoben werden.

In überzeugender Deutlichkeit tritt die vergegenständlichende Sicht des Leibes in der Richtung zutage, die die technisch-medizinische Wissenschaft in ihrer Wahl und Entwicklung der Behandlungsmethoden einschlägt. Es hat dabei den Anschein, als hätte diese Tendenz der Entwicklung noch lange nicht ihren Höhepunkt erreicht und würde unaufhaltsam einen unvorstellbaren Zustand der technischen Mechanisierung und Manipulierbarkeit des menschlichen Leibes zutreiben, obwohl genügend beachtliche Stimmen aus dem Kreis der ärztlichen Wissenschaft selbst vorliegen, die diese Sicht für ungenügend und unangebracht halten. Dazu wären aus der Fülle der Erscheinungen zwei Beispiele anzuführen.

Um die Störung des Organismus beurteilen zu können, werden die beschriebenen Methoden und Praktiken der Diagnostik in ungemein verfeinerter Weise ausgebildet und weiter ausgebaut. Besonders bei diffusen Störungen, aber auch immer häufiger bei eindeutigen Befunden, werden Gesamtuntersuchungen sämtlicher Funktionen des Körpers in den Kliniken vorgenommen, um versteckte Fehlerquellen ausfindig zu machen. Das Ziel ist die perfektionierte Erfassung des menschlichen Organismus mit Hilfe der technischen Apparatur und, entsprechend diesem Ziel, wird der Aufwand in den derartigen diagnostischen Bemühungen immer größer. In der technischen Diagnostik ist es gleichgültig, welcher Mensch sich einer Funktionsprüfung unterzieht. Hierbei kann es nur um neutrale Organismen gehen, die sich voneinander im Prinzip nicht unterscheiden. Ein weiterer anschaulicher Beleg für die zur Darstellung gebrachte Sichtweise des Leibes ist eine andere Möglichkeit, von der der medizinisch-technische Fortschritt Gebrauch macht. Es ist wahrscheinlich eine Frage der Zeit, daß es möglich

sein wird, einzelne Organe des menschlichen Körpers durch technische Apparaturen zu ersetzen. Die künstliche Niere findet bereits Anwendung. Während aber bisher diese Apparaturen nur in klinischem Bereich und mehr als Hilfestellung für akute Krisen Anwendung fanden, wird es in Zukunft unter Zuhilfenahme der Atomenergie möglich sein, kleine Maschinen zu entwickeln, die der Mensch entweder an sich trägt oder die bei der Erfindung von geeigneten Kunststoffen sogar im Körper selbst lokalisiert werden können. Das funktionstüchtige Herz dabei durch einen atomangetriebenen Pumpmechanismus zu ersetzen, ist ein technisches Problem, dessen Lösung vor keinen unüberwindbaren Schwierigkeiten mehr zu stehen scheint.
Es geht hier auch weniger darum, inwieweit diese Möglichkeiten tatsächlich verwirklicht werden können, sondern darum, daß die Forschung in dieser Richtung arbeitet. Wird der Versuch gemacht, in dieser Ausrichtung und Ebene des Verständnisses des Leibes einmal extrem weiterzudenken, dann käme man zu der Möglichkeit der Vorstellung eines Menschen, dessen sämtliche Leibesorgane durch Apparaturen ersetzt worden sind. Ist in dieser Vorstellung nicht eine Aussage in einer ungeheueren Anschaulichkeit erfüllt, die Descartes vor 300 Jahren gemacht hat? "..... so ist, sage ich, so viel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann".

D. Die menschliche Leiblichkeit

Es gilt nunmehr gegenüber der distanzierten, gegenständlichen Auffassung des menschlichen Leibes einen Aufweis zu geben, der versucht, die wesensmäßige Verfassung dessen, was mit Leiblichkeit gemeint ist, in den rechten Blick zu bekommen.
J. P. Satre hat in seinem Werk "Das Sein und das Nichts" in einem Kapitel, das den Titel "Der Leib" trägt, eine scharfsinnige Beschreibung über das Problem der vorgängigen Zugangsart zu dem

Phänomen gegeben. Die Interpretation beschränkt sich auf die von Satre aufgezeigten verschiedenen ontologischen Ebenen des Verständnisses, die er mit "der Leib-für-mich" und "der Leib-für-den-Anderen" bezeichnet, ohne auf die weitere Problematik der Ausführungen von Satre eingehen zu können.
"Das Problem des Leibes und seiner Beziehungen zum Bewußtsein wird oft dadurch verdunkelt, daß man zuerst den Leib setzt, als ein bestimmtes Ding, das seine eigenen Gesetze habe und sich von außen her definieren lasse, während man an das Bewußtsein durch die ihm selbst eigene innere Anschauung herankommt."[112] Diesen Leib als einen lebenden Gegenstand, der aus Nervensystem, Hirn, Drüsen, Verdauungs-, Atmungs- und Kreislauforganen besteht, mit dem Bewußtsein zu vereinigen, diese Unternehmung stößt auf unüberwindbare Schwierigkeiten. Aber diese Schwierigkeiten liegen nicht in der Natur der Sache, sondern rühren davon her, daß ich den Leib gar nicht als meinen Leib, so wie er für mich ist, in den Blick bekommen habe. "Ich habe mein Hirn und meine endokrinen Drüsen nie gesehen und werde sie nie sehen."[113] Die Vorstellungen, die ich von meinem Leib als anatomischen Substrat habe, sind Schlußfolgerungen aus Physiologieabhandlungen, aus diesem, was ich bei Sektionen gesehen habe oder aus Bildern, die in einer anatomischen Darstellung gedruckt sind. Man könnte dazu einwenden, daß ein Chirurg doch offenbar bei einer Operation, der ich mich unterziehe, diesen unmittelbaren Eindruck von meinem Leib haben müsse. Das wäre auch gar nicht in Abrede zu stellen, auch dieses nicht, daß ich zweifellos ein Hirn, einen Magen usw. habe. Das Entscheidende ist aber hierbei die Folgeordnung der Erkenntnisse. Wenn ich in meinem Wissen um meinen Leib von den Erfahrungen der Ärzte ausgehe, so ist diese Sicht meines Leibes die gleiche, wie ich sie auch von den Dingen in der Welt habe, so wie mein Leib ein Gegenstand für andere ist. Es ist möglich, daß ich meinen Magen auf einer Röntgenaufnahme abgebildet sehe, aber als solcher ist er ein Stück in der Welt, ich erfasse ihn zuerst als einen Gegenstand unter anderen und setze

nachher durch einen Vernunftsschluß, daß er der meine ist. Man könnte sich ein Gerät denken, das es ermöglicht, mein Auge zu sehen, während es die Welt betrachtet. Dann wäre es doch offenbar, daß ich selbst eines meiner Organe in einem gültigen Sinne sehe und darüber Aussagen machen kann. Selbst aber in diesem Fall habe ich mich dafür entschieden, mein eigenes Auge in einer Zugangsart zu betrachten, in der ein anderer dieses untersuchen würde. Denn ich kann meinem Auge einfach schlechthin nicht zuschauen, wie es wirklich sieht, d.h. wie sich mir die Welt in einem Aspekt enthüllt. Die andere Betrachtungsweise untersucht das Auge als Sinnesorgan, das aus Linse, Glaskörper und Netzhaut aufgebaut ist. Stellt man eine Kerze davor, bildet die Linse diese auf der Netzhaut ab. Damit "haben wir uns aber für den physikalischen Gesichtspunkt entschieden, d.h. für eine Außenbetrachtung, um das Problem des Lebens zu studieren; wir haben ein totes Auge inmitten der sichtbaren Welt betrachtet, um die Sichtbarkeit dieser Welt zu erklären. Was wunder, wenn sich dann das Bewußtsein, diese absolute Innerlichkeit, mit diesem Gegenstand nicht vereinigen läßt?"[114)]
Die Verworrenheit, die dadurch entsteht, läßt sich nach Satre nur dadurch beseitigen, daß die jeweils verschiedenen ontologischen Perspektiven aufgezeigt und säuberlich voneinander unterschieden werden. Der Leib, wie er für mich ist, kann gar nicht erkannt werden. Er ist schon immer der Überschrittene, in dem sich mir die Welt und ihre Bezüge offenbaren. Und dieser vorgängige Vollzug kann nicht wieder Gegenstand des Erkennens werden. "Dementsprechend ist der Leib-für-mich nie ein Gegebenes, das ich erkennen könnte: er ist da, und zwar in jedem Fall als der Überschrittene ...."[115)] Aber auch der Leib des Anderen ist für mich nie zunächst in einer gegenständlich - vorfindbaren Weise da. Das wäre er nur als Leichnam. Zunächst kommt mir der Andere entgegen als Mensch und auf die Leiblichkeit bezogen ist mir der Andere gegeben als Leib-in-Situation. Niemals ist etwa zuerst eine Hand da, die nachher ein Glas ergreift, sondern

ursprünglich ein Hand-Glas Zusammenhang. Insofern ist die Beziehung des Leibes zu den Objekten kein Rätsel, sondern wir können im Gegenteil den Leib niemals außerhalb dieser Beziehung erfassen. "Deshalb ist denn auch der Leib des Anderen bedeutungtragend."[116] Diese Bedeutungen sind aber nicht so zu verstehen, daß sie auf irgendein mysteriöses Seelenleben verweisen: "Sie sind dieses Seelenleben." Es ist dabei nicht in Abrede zu stellen, daß es Verborgenheit in diesen Phänomenen gibt. Diese Verdecktheit ist aber nicht auf ein dahinterstehendes X, ein "Leibes-Jenseits" bezogen, sondern die Bedeutungen sind diese Verborgenheit selbst und beziehen sich auf die Welt. So werden die Gemütskundgebungen von der Psychologie unzutreffend mit Ausdruckserscheinungen bezeichnet, so als würde sich in den Gebärden Rotwerden, Zähnefletschen, Stirnrunzeln oder Stottern Phänomene zeigen, die etwas anderes, seelische Erregung, Verlegenheit, Unterlegenheitsgefühle ausdrücken, wobei dann dieses Seelenleben als immaterieller Gegenstand zur psychologischen Erforschung gelangt. Das Zittern der Hände, die drohenden Blicke drücken den Zorn nicht aus, sie sind der Zorn. Eine geballte Faust an sich kann nichts bedeuten und wir nehmen eine solche auch niemals wahr. Wir stehen einem Menschen in einer bestimmten Situation gegenüber, in der dieser vor Wut die Faust ballt, was zerstören, beleidigen, schlagen bedeutet. Es bedarf gleichsam erst eines gewaltsamen Durchbruchs durch diese Phänomene, um den Leib des Anderen so erscheinen zu lassen, wie ihn die Physiologie betrachtet. Der Leib des Anderen muß von der Situation entkleidet werden, aus seinen Bezügen herausgerissen werden, was bedeutet, daß er nur mehr als Leichnam erscheinen kann. Jetzt ist dieser eine Mannigfaltigkeit von äußerlichen, dinghaften Beziehungen, die in der Anatomie zum Studium gelangen. "Die synthetische Rekonstitution des Lebendigen von der Leiche aus heißt Physiologie. Sie hat sich von Anfang an dazu verurteilt, vom Leben nichts zu verstehen, da sie dieses einfach als eine Modalität

des Todes begreift ...." "Selbst das Studium des Lebens am Lebendigen, selbst die Vivisektionen, selbst das Studium des Eies können das Leben nicht wiederfinden: Das beobachtete Organ ist zwar lebendig, aber es ruht nicht organisch in der synthetischen Einheit eines Lebens, es wird von der Anatomie aus, d.h. vom Tod aus begriffen. Es wäre also ein Riesenirrtum zu glauben, der Leib des Anderen, der sich uns ursprünglich enthüllt, sei der Leib der Anatomie und Physiologie."[118)]
Was ist diesen Ausführungen zusammenfassend zu entnehmen?
Es gibt die ontologische Dimension, die vorgängige Verständnisebene des Dinghaften, Gegenständlichen, Vorfindlichen. Diese Sicht, in der die Dinge erscheinen und somit sind, findet in einem begrenzten Bereich ihre berechtigte Anwendung. Es ist der Bereich der Herstellbarkeit, Manipulierbarkeit, Verfügbarkeit der Dinge. Kommt diese ontologische Perspektive, ohne daß dieses bedacht werden kann, in Seinsregionen zur Gegebenheit, die dieser Verständnisebene nicht entsprechen, so kann das jeweilige Seiende, wie der Leib des Menschen, nicht mehr das sein, was er ist. Die Schwierigkeit, diesen Grundsachverhalt aufzuzeigen, ist deswegen so groß, weil die Möglichkeit ja besteht, wie oben beschrieben wurde, den Leib des Menschen in jener Sicht zu sehen, in welcher er dann nicht nichts ist, sondern eine wohlausgebildete und selbstverständliche Gegebenheit darstellt.

Erweist sich jedoch an Hand der Phänomene, daß ein anderes, diesem Seienden entsprechendes Verständnis allein angebracht ist, dann kann zum Vorschein kommen, daß in der gegenständlichen Sicht der Leiblichkeit des Menschen Gewalt angetan wird.
Wie zeigt sich die Leiblichkeit in einem Interpretationshorizont, innerhalb dessen auf die gegenständliche Betrachtungsweise verzichtet wird?
Ich habe nicht einen Leib, sondern ich bin als Leib. Der Leib ist nicht Ausdruck eines Dahinterliegenden, der Seele, und schon gar nicht Werkzeug und ausführendes Organ der Seele; der Leib

ist als solcher "seelisch."
Mein Leib bin ich je selbst. Ich trete nicht mit einem eigenständigen, neutralen Bereich in Verbindung, nehme von dorther etwas wahr, nehme nicht etwas in Dienst, benütze meinen Leib, sondern ich bin als Leib. Wenn eine Krankheit auftritt, dann wird nicht der Magen eines Organismus krank, mit dem ich in irgendwelchen Beziehungen stehe, sondern ich bin krank am Magen. Fühle ich aber nicht meinen Magen im Schmerz? Da ist doch deutlich der Unterschied zur Gegebenheit gekommen! Da bin ich (Bewußtsein, Seele) dort ist der Magen (Leib) und gerade im Schmerz und in der Krankheit kommt doch diese Gegebenheit besonders deutlich zum Ausdruck, dieses Angewiesensein auf einen Organismus, der einem trägt und der eben jetzt seinen Dienst versagt. Hierin zeigt sich schon ein erstes. Der Leib macht sich sozusagen erst im Schmerz, in einer Unpäßlichkeit oder in einer Krankheit bemerkbar. Das heißt, daß ich im Normalzustand gar nicht weiß, daß ich einen Leib habe, sondern ich bin eben immer Leib, bin immer schon bei den Dingen oder in Handlungen und Vollzügen. Wohl aber verhalte ich mich zu mir selbst. Das ist aber etwas grundverschiedenes von einem Verhältnis von einer Seele zu einem Leib. Da werde ich mir nicht zum Gegenstand, sondern ich stehe in einem Seinsverhältnis zu mir, das ich bin. Dieses Seinsverhältnis wird modifiziert in der Krankheit. In der scheint etwas Fremdes auf mich zuzukommen. Dieses Fremde ist aber nicht der Magen, sondern bin ich wiederum selbst als Magenkranker. Wie ich mich zu mir selbst als Kranken verhalte, daraus entspringt erst alles Weitere, ob ich diesen Schmerz, den ich in der Magengegend fühle, drauf zurückführe, daß ich ein Organ habe, das in einem Prozeß eingegliedert ist, in dem Speisen verdaut werden; ob ich annehme, daß dieses Organ nicht mehr funktioniert und deswegen Schritte unternommen werden müssen, um die normale Funktion wiederherzustellen. Dies alles bedeutet, daß sich das Seinsverhältnis zu mir selbst, aus dem ich gar nicht heraustreten kann, in einer Seinsauslegung voll-

zogen hat, die ich der herrschenden Verständnisebene entnommen habe und in der ich mir selbst in meiner Krankheit als Gegenstand erscheine. Jedoch auch dies, daß ich mir zum Gegenstand werde, ist auch noch ein Verhalten zu mir selbst.

Wenn aber nun der Leib "seelisch" oder die Seele leiblich sein soll, wenn also zwei verschiedene Bereiche gar nicht existieren sollen, wie soll denn diese Auffassung in Einklang gebracht werden mit dem, was sich täglich in der Medizin zeigt, daß Krankheit einmal körperlich (somatisch) und einmal seelisch oder geistig (psychisch) auftritt? Es ist doch zweifellos ein Unterschied in den Krankheitserscheinungen einer Depression, einer Zwangsneurose gegenüber einer Lungentuberkulose oder einem Magenkarzinom festzustellen. Die erstgenannten Erscheinungen werden dem seelischen Bereich zugeordnet, die anderen dem leiblichen. Es kann doch offenbar ein Zwangsneurotiker sich bei guter leiblicher Verfassung befinden, also organisch gesund sein, während der Tuberkulose-Kranke ein geordnetes seelisches Gefüge aufweist. Muß denn unter diesem Aspekt nicht der Unterschied von Seele und Leib in die Augen springen? Zudem hat doch die neuere Forschung seit Freud gerade gezeigt, daß es neben den somatisch bedingten Krankheiten solche gibt, die aus seelischen Ursachen herrühren, die psychogen sind. Der Forschung aber, die von dem Ansatz der verschiedenen Bereiche des Menschen her ausgeht, ist es bis heute noch nicht gelungen, eine einigermaßen befriedigende Erklärung dafür zu erbringen, wie denn dieses geheimnisvolle Phänomen zustande kommt, wie es möglich ist, daß sich Krankheit einmal somatisch und ein andermal psychisch zeigt; wie diesem mysteriösen Geschehen Rechnung getragen werden soll, wenn ein Umschlag, eine Konversion von somatischen zu psychischen Erscheinungen oder umgekehrt eintritt.
Es gibt wohl die monistischen Deutungsversuche der Wissenschaft. Die eine Richtung davon läuft auf einen materialistischen Monismus hinaus. Freud war die hysterische Konversion Zeit seines Lebens ein Rätsel geblieben. Wie ist es möglich, fragt er, daß

psychische Energien sich in körperlichen Erscheinungen umzuwenden vermögen. "Was soll denn da rätselhaft sein, frägt F. Alexander zurück, wo wir uns doch nur die seelischen Erscheinungen, die Gedanken, die Gefühle, unsere Triebe usw. als die subjektiven Wahrnehmungen bestimmter physiologischer Hirnprozesse vorzustellen brauchten. So bestünde, meint er, auch das Heimwehgefühl z.B. oder der Wunsch nach Liebe oder auch der Wutaffekt im Grunde lediglich in bestimmten Hirnprozessen. Nur seien zur Zeit die biochemischen, elektrischen und anderen nicht-biologischen Untersuchungsmethoden noch nicht weit genug gediehen, um deren wahre, deren physische Natur genau feststellen zu können. Da diese biochemischen Hirnprozesse aber subjektiv als Emotionen, Wahrnehmungen, Gedanken oder Phantasien perzipiert werden, könnten wir sie in diesen, ihren subjektiven Spiegelungen auch psychologisch untersuchen; im Gegensatz zu den nicht im Zentralnervensystem sich abspielenden physiologischen Vorgänge. Wir müßten uns nur stets dessen bewußt bleiben, wenn immer wir von Psychogenese sprechen, daß wir eigentlich doch nur physiologische Prozesse, nämlich Vorgänge im Zentralnervensystem meinten, und daß im Grunde das Untersuchungsobjekt der Psychologie stets dasselbe wie das der Physiologie derselbe physische lebende Organismus sei."[119)]

Mit der Voraussetzung aber, daß wir imstande seien, in subjektiven Wahrnehmungen unserer physiologischen Prozesse gegenwärtig zu werden, welche Voraussetzung dieses ganze Gedankengebilde trägt, ist der Ausgangspunkt der Auslegung wieder erreicht, die den Menschen als Organismus ansieht, dem ein wahrnehmendes Prinzip gegenübersteht.

Die andere Richtung, die als spiritueller Monismus bezeichnet wird, nimmt hinter den körperlichen und seelischen Erscheinungen ein X an, das sich in diesen beiden Aspekten ausdrückt. Dieses X erfährt die mannigfaltigsten Auslegungen. Einmal wird es mit Person bezeichnet, anderwärts wird dafür das nunmehr viel ge-

brauchte Wort Existenz in Anspruch genommen, aber auch Ausdrücke wie "Einheitsorganismus", "einheitlicher Lebensprozeß", "einheitliches Lebensphänomen" kommen dafür zur Anwendung. Boss führt dazu mit Recht aus: "Durch die Einführung einer Ausdrucksbeziehung wird jedoch weder das, was sich ausdrücken soll, seinem eigentlichen Gehalt nach aufgehellt, noch kommt das Ausgedrückte selber zu einer neuen, eigenständigen Bestimmung. Denn gerade durch den Titel 'Ausdruck' hat man sich die Möglichkeit einer echten Wesenserforschung des Ausgedrückten von Anfang an verbaut, weil man es als etwas bloß von einem sich ausdrückenden Abgeleitetes schon gar nicht mehr von ihm selbst her betrachten kann. Darum werden auch im besonderen weder das Wesen des Physischen noch das des Psychischen durchsichtiger, wenn man Körper und Seele untereinander oder zu einem supponierten, spirituellen Dritten in Ausdrucksbeziehungen hineindenkt. Keines der beiden wird dadurch auch nur wirklich in Frage gestellt."[120)]

Die Monistischen Deutungen, woher sie auch immer ihren Ausgangspunkt nehmen, haben zwar den Versuch unternommen, physische und psychische Phänomene in eine Einheit zu bringen, kommen aber bei genauer Prüfung über andere Begriffsbildungen nicht hinaus, die das Problem eher verschleiern als zu einer angemessenen Deutung zu bringen. Letzten Endes bleibt es bei den zwei Bereichen von Leib und Seele, welche andere Bezeichnungen auch immer dafür gewählt werden.

Ist aber denn die Scheidung von somatischen und psychischen Krankheitserscheinungen wirklich so überzeugend zu treffen? Ein Mensch, der an einer organischen Krankheit leidet, mag wohl folgerichtig zu denken vermögen, nichtsdestoweniger wird aber jemand, der an Tuberkulose erkrankt ist, anders denken und handeln als zu einer Zeit, wo er nicht erkrankt war. Er ist als Kranker anders, d.h. er existiert anders. Aus dieser anderen Existenzweise wird ein ganz anderes Denken, Handeln und Fühlen erwachsen, als wenn er als Gesunder existiert. Diese andere Existenzweise ist auch dann noch gegeben, wenn er seine Krankheit in einem Seinsverständnis

sieht, das seinen Leib als neutralen und jetzt von Bakterien befallenen Organismus interpretiert. Auf der anderen Seite vollzieht sich eine psychische Erkrankung nicht in einem freischwebenden Raum, sondern der betreffende Melancholiker oder Manisch-depressive existiert seine Krankheit leiblich. Abgesehen von den häufigen "Begleit"-Erscheinungen der psychischen Krankheiten, wie Gewichtsabnahme, Appetitlosigkeit, Verdauungsbeschwerden, Unregelmäßigkeiten des Kreislaufs, Schlaflosigkeit, vollziehen sich die Symptome, z.B. im Zwang, leiblich. Es dürfte doch schwerfallen, bei dem Anblick eines Geisteskranken seine Krankheit in einem psychischen Bereich zu lokalisieren, während er als leiblicher Mensch vor einem steht, in welcher Leiblichkeit sich die Krankheit mit aller Deutlichkeit zeigt. Zweifellos aber gibt es Fälle, bei denen sich eine psychische Störung auch dem kundigen Auge nicht oder nicht sofort im Leiblichen zeigt. Das ist aber nicht ein Hinweis darauf, daß ein inneres seelisches Geschehen nicht nach außen durchdringt, sondern diese Verborgenheit zeigt sich im Leiblichen als diese Verborgenheit selbst. Diese so oder so geartete Krankheit ist auch diese Verborgenheit. Dasselbe Phänomen zeigt sich in anderer Weise ebenso, wenn ein Karzinom erst in einem Spätstadium entdeckt wird, was bedeutet, daß vorher das Geschehen wohl da war, aber verborgen.

Merkwürdigerweise kennt die gewachsene, unverbildete Sprache den Unterschied von Leib und Seele nicht. Es gibt eine ganze Anzahl von Redewendungen, die sich in einer Art Organsprache aussprechen.[121)] "Mir liegt etwas im Magen", "mir dreht sich der Magen um", "ich kann etwas nicht verdauen", "das hat er nicht geschluckt". So wie die Sprachwendungen gebraucht werden, müßte man sagen, daß sie psychische Sachverhalte ausdrücken wollen. Wenn einer etwas nicht geschluckt hat, dann geht es um ein Ereignis in den zwischenmenschlichen Beziehungen, das ihn betrifft und das er nicht annehmen will oder kann. Er kann es sich nicht einverleiben. Zwar gibt es unter diesen Redewendungen einige, die auch im leiblich-körperlichen Sinn verstanden werden können,

wie "es liegt mir etwas im Magen," das kann auch ein übereichliches Festtagsessen sein, aber der Ausdruck ist eben auch in anderer Weise zu verstehen. Es wäre möglich, diese Ausdrücke in einem System unterzubringen, das die verschiedenen Organbereiche berücksichtigt, und so käme man zu Abteilungen der Verdauungsorgane einschließlich des Aufnahmebereiches, der Atmungsorgane, des Bereichs des Herzens, des Kopfes usw. Diese Abteilungen stehen jeweils in einer Entsprechung zu bestimmten menschlichen Seinsweisen. Als Beispiel wäre bei den Ausdrücken im Verdauungsbereich die Aufnahme, die Verarbeitung und Integration von Ereignissen, Situationen, Ansprüchen des menschlichen Daseins zu erwähnen, deren Bewältigung in Frage steht. Die drastischen Redewendungen, die in einer Beziehung zu dem Ausscheidungsprozeß stehen, handeln vom Abstoßen und Loskommen von Unbrauchbarem, ob ein solcher Vollzug gelingt oder nicht. Wenn jemand "Gift und Galle speit" oder wenn jemandem "eine Laus über die Leber gelaufen ist", kommen Bezüge zur Sprache, in denen es um Unleidlichkeit und Boshaftigkeit geht.
Ist im Verdauungssektor noch hie und da der rein stofflich begreifbare Vorgang des Essens einer solchen Sprachwendung unterzulegen, wenn auch nicht ausschließlich, so ist dies in den anderen Bereichen nicht mehr möglich. "Ich werde dir etwas husten", "da bleibt einem die Luft weg", "da muß man erst tief Luft holen", "wenn ich dort bin, bekomme ich keine Luft". Am reichsten zeigt sich die Mannigfaltigkeit dieser Wendungen im Bereich des Herzens. "Ein warmes Herz", "ein Herz wie Stein". "ich nehme mir etwas zu Herzen" usw.[122)]

Es wäre jetzt die Frage zu stellen, warum diese Ausdrücke Leibbereiche bezeichnen, wenn es doch in dem Sinn, der sich aussprechen soll, gar nicht um organische Prozesse geht. Wie kommt die Sprache dazu, auf verschiedene leibliche Vorgänge oder Organe zurückzugreifen, um doch offenbar seelische oder geistige

Phänomene zu bezeichnen?[123] Dieser Sachverhalt, der sich in der Sprache zeigt, dürfte nicht damit aus der Welt zu schaffen sein, daß auf eine mögliche Unbestimmtheit und Unklarheit der Sprache verwiesen wird. Vielmehr spricht die Sprache aus einem Verständnis heraus, das vor der Scheidung von Leib und Seele liegt. In einem anderen Zusammenhang, aber im Hinblick auf dasselbe Phänomen, deutet L. Binswanger dieses Vermögen der Sprache so: "Das vermag die Sprache aber nur, weil sie im Gegensatz zu dem zergliedernden und trennenden Verstand unser Dasein in seiner Einheit und Ungeschiedenheit sieht. Wir dürfen daher nicht sagen, daß die Sprache die nicht körperlichen 'Erscheinungsweisen' unseres Daseins 'verkörperlicht', vielmehr sieht sie schon in den körperlichen Erscheinungen die seelischen und geistigen, wie in den letzteren noch die körperlichen."[124]

Wie soll man denn je so ein treffliches Wort wie "Kummerspeck" in ein angemessenes Verständnis heben können, wenn die Ebene der Auslegung des Menschen als eines Kompositum von Seele und Leib nicht verlassen wird? In dieser Auslegung wäre zuerst der Kummer da, der nachher auf unerklärliche Weise eine Verfettung des Körpers hervorruft. Damit ist die Aussagekraft des Wortes aber bereits zunichte gemacht. Bei diesem heißt es vielmehr, daß der Kummer sich als Leiblichkeit zeigt. Diese übernormale Verfettung des Leibes ist der Kummer, insofern dieser Mensch seinen Kummer in der Weise existiert, daß seine Existenz sich zu einem überwiegenden Teil in der Nahrungsaufnahme vollzieht. Die Nahrungszufuhr ist aber wiederum nicht in ein Ursache-Wirkungsverhältnis zu der Verfettung des Leibes hineinzubringen, es gibt genauso andere Formen von "verzehrendem" Kummer, wobei der Mensch essen kann was er will und trotzdem nicht nur keine Gewichtszunahme aufweist, sondern stetig abnimmt.

Es könnte jetzt behauptet werden, daß auch diese Betrachtung noch immer auf die Bezeichnungen leiblich und seelisch angewiesen bleibe und damit würde sich die Behauptung, daß es diese beiden Bereiche nicht gäbe, von selbst aufheben. Warum denn dann

noch immer die verschiedenen Benennungen? Das muß doch seinen Grund haben. Die Verwendung der beiden Bezeichnungen hat auch ihr Recht. Nur wird jeweils dasselbe, nämlich das menschliche Dasein von einem anderen Phänomenbezirk her gesehen. Die Aufteilung in seelische und leibliche ist als ein Mittel erforderlich, um die Beschreibung von Phänomenen möglich zu machen. Es müßte in diesem Sinn aber dann hinzugefügt werden, wenn das eine erwähnt wird, ist das andere mitgemeint, auch wenn es nicht ausdrücklich zur Sprache kommt. Wenn wir vom Leib reden, haben wir die Seele mitgemeint, was bereits zur Aussage kam: Der Leib ist seelisch. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß die beiden Begriffe mit Vorstellungen vorbelastet und verknüpft sind, die aus einem ganz anderen Auslegungshorizont herkommen und damit dieses Unternehmen Mensch-Sein als leibliches und seelisches zu beschreiben in seinem angemessenen Verständnis gefährden.

Binswanger spricht von der "Verdunklung des Seinsverständnisses" der Psychiater durch das psycho-physische Problem. "Denn das psycho-physische Problem ist kein Seinsproblem, sondern ein Problem wissenschaftlicher Erkenntnis, ein theoretisches Problem."[125] Zweifellos ist es so, daß in der Bearbeitung und Betrachtung der Phänomene ein praktisch-wissenschaftliches Bedürfnis entspringt, Leibliches und Seelisches auseinanderzuhalten. "Soviel sachliche ('in der Natur der Sache' liegende) Gründe auch vorliegen, um jene Trennung vorzunehmen, dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß sie nur 'der Sache zuliebe' getroffen worden ist, jedoch aufhört gültig zu sein, wenn wir uns von der 'Sache' dem Sein des Daseins selbst zuwenden; .... infolgedessen ist es eine Naivität, im psycho-physischen Problem ein Welträtsel erblicken zu wollen."[126]
Bei einer wesensmäßigen Betrachtung des Leib-Seele-Problems ist immer wieder diese Anstrengung zu leisten, sich aus der Umklammerung einer vielhundertjährigen Tradition zu lösen, in die der Mensch hineinwächst. Er kann sich aus ihren Fesseln nur dann

befreien, wenn er sich die Vergangenheit in der Gestalt der Überlieferung aneignet und mit ihr in eine Auseinandersetzung tritt. Es könnte sich daraus dann ergeben, daß die überlieferte Auslegung, die den Menschen in zwei Bereiche aufspaltet, die dann trotz größter Bemühung nicht wieder zu einer Einheit zusammengebracht werden können, dem Menschenwesen nicht gerecht wird. Leib und Seele stellen keine Bereiche dar, die in einem wie immer gearteten Verhältnis zueinander stehen, der Mensch existiert leiblich und seelisch zugleich. Welche Konsequenzen sich daraus für eine Deutung der Krankheit ergeben, soll im folgenden Gegenstand der Darstellung sein.

E. Phänomenologie der Krankheit

1. Einleitung

Die vorbereitenden Betrachtungen hatten die Aufgabe, Probleme aufzuweisen, die zwar mit der angezielten Thematik in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu stehen scheinen, gleichwohl aber bei näherem und vertieftem Umgang sich geeignet zeigen, den Zugang zu dem, was hier zur Sprache kommen soll, zu verstellen. Sie liegen wie Kreise um ein Zentrum, und der bisherige Gang der Untersuchung hatte versucht, diese Umhüllungen aufzulockern, um zu dem eigentlichen Kern der Thematik vordringen zu können. Dabei kann es den Anschein haben, daß die Beschreibung der Phänomene Stimmung, Gewissen und Tod sich am weitesten von einem Vorhaben entfernt haben, das sich zum Ziel gesetzt hat, über Krankheit zu handeln. Es fand sich zwar ein kurzer Hinweis darauf, daß diese Phänomene in einem Zusammenhang mit Krankheit zu bringen seien, doch hatte dieser Hinweis vorwegnehmenden Charakter und ein Ausweis dieser Behauptung steht aus. Dieser soll nunmehr nachgeholt werden.
Stimmung, Gewissen und Tod wurden als Phänomene bezeichnet, in denen Mensch-Sein auf Erscheinungen trifft, die Aufrufcharakter haben. Sie sind die Kreuzwegstellen von menschlichem Dasein,

an denen sich die Wege eigentlicher und uneigentlicher Existenz scheiden.
Was soll dies besagen? In dem anthropologischen Teil wurde dargestellt, daß die Seinsverfassung des Menschen dadurch gekennzeichnet ist, daß sein "Leben" nicht einfachhin abläuft, nicht in einem wie beim Tier durch feste, vorgegebene Schemata geregelten Verlauf von Geburt bis zum Tod eingebaut ist, sondern daß dem Menschen sein Sein aufgetragen ist. Er hat es zu sein. In diesem: Er hat es zu sein, ist mitgesagt und mitgegeben, daß er sich verfehlen kann. Diesem Verfehlen ist der Mensch ständig in seinem Sein ausgesetzt und er kann aus dieser seiner Seinsverfassung niemals heraustreten. Die Möglichkeit seines Verfehlens in seinem Sein ist mit uneigentlicher Existenz gemeint; die Möglichkeit sich selbst in seinem Sein zu finden, soll der Titel eigentliche Existenz besagen. Diese Herausstellung der Seinsverfassung des Menschen hat nichts mit einer moralischen Beurteilung oder Betrachtung zu tun. Vielmehr bietet diese Grundverfassung von Mensch-Sein erst den Boden und die Basis dafür, daß sich Moralvorstellungen und Bemühungen, in einer Ethik das sittliche Verhalten zu bestimmen, ausbilden können.
Daß der Mensch zu sein hat, diese nur ihm eigentümliche Seinsweise fand bereits eine ausführliche Darstellung. Ebenso war diese Weise seiner Verfehlung, die als ständige und unaufhebbare Versuchung von gewaltiger Mächtigkeit ihn umgibt, sich sein Sein von den anderen abnehmen zu lassen, eigens zur Behandlung gekommen. Darunter wurde diese Weise uneigentlicher Existenz verstanden, die so "ist", wie "man" ist, von der öffentlichen und allgemeinen Auslegung her das Maß des Existierens nimmt, ohne daß dieser Vorgang eigens zu Bewußtsein kommen kann.

Einmal angenommen diese Auslegung des Menschenwesens, dieses, daß der Mensch zu sein hat, diese Ausgesetztheit schlechthin, diese grundsätzliche Ungeborgenheit seines Seins, die nirgends

einen gültigen Halt zu finden scheint, bestünde zu Recht, wo wäre dann denn überhaupt dem Menschen ein Anhalt geboten, eine Ausrichtung seines Seins zu finden? Dieser Anhalt zeigt sich in den Phänomenen Stimmung, Gewissen und Tod. In der Stimmung kann sich dem Menschen in ursprünglicher Weise zusprechen, wie es um ihn bestellt ist. In der Befindlichkeit, die immer ist, erschließt sich auf verschiedene Weise wie es um ihn steht. Im echten Gewissen kann die Vorläufigkeit von Bindungen und festgesetzten Regeln, nach denen das Verhalten sich eingerichtet hat, zum Vorschein kommen. Dieses verweist wiederum darauf, daß dem Menschen sein Sein aufgetragen ist. Im Phänomen des Todes schließlich erweist sich mit aller Deutlichkeit die Endlichkeit und Beschränktheit menschlichen Seins. Aus dieser Grundgegebenheit heraus ergibt sich, daß der Mensch immer zu diesem Ende seines Seins als Tod in einem Verhältnis steht. Dieses Verhalten zu seinem Ende ist zwar immer gegeben, nimmt aber die verschiedenartigsten Ausformungen an. Um das Phänomen herauszustellen, wurden Grundgestalten dieses Verhaltens zur Beschreibung gebracht, wobei die ersten beiden Gruppen, das Aufgehen in der Unendlichkeit und das Aufgehen in der Endlichkeit Weisen des Verhaltens darstellen, die die Annahme der Endlichkeit zu umgehen versuchen. Mit dieser Umgehung ist eine weitergehende und umfassendere Erläuterung von der Seinsweise vorgelegt, die unter uneigentlicher Existenz verstanden werden soll. In der Möglichkeit der Annahme der Endlichkeit erschließt sich dagegen die Möglichkeit eigentlicher Existenz. Diese eigentliche Möglichkeit, in der der Mensch seiner eigenen Endlichkeit ansichtig wird, kann nicht besagen, daß der Mensch in dieser Endlichkeit aufgeht, das Wissen und die Annahme dieser Grundgegebenheit stellt ihn gerade aus dieser Endlichkeit heraus und ist das Paradox des Menschenwesens schlechthin.

2. Endlichkeit

Was hat dies aber alles mit der Krankheit zu tun? Die Kluft, die sich scheinbar zwischen diesem Aufweis und dem Geschehen, was mit Krankheit bezeichnet wird, aufgetan hat, soll nun in einem ersten Anlauf überbrückt werden. Zu diesem Zweck wird eine Interpretation einer Krankheitsform gegeben, die in der Psychiatrie als manisch-depressives Irresein bezeichnet wird.[127)]

Diese Geisteskrankheit ist durch einen eigenartigen Schwebezustand des betreffenden Menschen gekennzeichnet, in dem dieser die Verbindung mit den irdischen Gegebenheiten verloren zu haben scheint. Die Kommunikation mit dem Kranken ist zwar möglich, auf den ersten Anschein hin sogar überaus leicht herzustellen. Der Kranke überfällt den untersuchenden Arzt mit Fragen, erzählt das Blaue vom Himmel herunter, nimmt Interesse an allerlei Gegenständen, die die lokale Situation gerade bietet, aber dieses Reden bleibt an der Oberfläche, bleibt nirgends an einem der aufgegriffenen Themen haften, springt von einem zum anderen weiter, wie auch eine neu hinzutretende Person sofort das Interesse auf sich zieht und der andere nicht mehr gegenwärtig zu sein scheint. Ein nicht zu stillender Drang nach Neuem ist in dem Kranken am Wirken, indem dauernd etwas anderes unternommen werden muß. In diesem rastlosen Beschäftigungsdrang ist es natürlich nicht möglich, daß nur eine einzige der aufgegriffenen Gelegenheiten wirklich Anlaß zu einem ernsten Einlassen bieten könnte, was Zeit und Mühe erfordern würde. Diese Zeit aber hat der Kranke nicht, da er sich bereits zu etwas Neuem zugewendet hat. Die Mühe kennt er nicht, denn bei ihm läßt sich alles spielend lösen, es gibt keine Schwierigkeiten, keine Probleme, keine Schwere der Dinge. Die Dinge schweben vielmehr, die ganze Welt ist rosig gefärbt, der "Himmel hängt voller Geigen", alles gelingt, was er anfaßt im Nu, er kann alles. Jeder ist sein Freund, mit allen kommt er aus. Die Welt ist ein Spiel.

In dieser Welt gibt es allerdings keine Verbindlichkeit. Flüchtig, schwebend, ohne Verweilen, wie dieses Verständnis des Kranken geartet ist, kann ein fester Zusammenhang, eine vorausschaubare Ereigniskette in die Zukunft hinein nicht aufgebaut werden. Alles verschwimmt im Konturlosen. Demzufolge gibt es auch keine Grenzen in dieser Welt. Werden solche gesetzt, reagiert der Kranke mit unglaublicher Heftigkeit, die sich bis zu den Zuständen der manischen Tobsucht steigern können, die dann eine Gefahr für die Umwelt darstellen. Entsprechend dem Beschäftigungsdrang, der von einem Ding zum anderen springt, weist auch der Verlauf des Denkens keinen kontinuierlichen Zusammenhang auf. Die Psychopathologie spricht daher von Ideenflucht, die sich in verschiedenen Graden der Intensität ausbilden kann. Dem Kranken fällt zwar sehr viel ein, es kommt ihm vieles in den Sinn, überfällt ihn gleichsam, aber es gibt keine solche Anstrengung, die das eigentliche Denken auszeichnet, diese Gedanken und Einfälle in einem gegliederten, geordneten und überschaubaren Zusammenhang zu bringen.

Die Daseinsform des manisch Erkrankten ist von einem grenzenlosen Optimismus getragen, der alle Hindernisse, wie sie nun einmal in der Welt aufzutreten pflegen, überspringt. Es ist dies aber nicht als ein Mangel von Intelligenz zu verstehen; der Kranke vermag ein Thema aufzugreifen, einen praktischen Vorschlag zu machen, die Verbindung aber zu den realen Gegebenheiten herzustellen, ist ihm nicht möglich. Das würde ein anderes Weltverständnis voraussetzen, in dem die Bezüge nicht als flüchtiges Spiel erscheinen. Dem Kranken ist aber diese Einsicht nicht gegeben. Das Leben ist für ihn ein Fest. In diesem ständigen Fest ist alle Problematik, alle Schwere des Daseins, die Last des Lebens in Anstrengung, Mühe und Ausdauer aufgehoben.

Es könnte in diesen Sätzen etwas anklingen, was wie eine moralische Beurteilung einer Verhaltensweise ausgelegt werden kann. Eine solche wäre aber nicht nur ganz und gar unangebracht, sie würde auch einen Zugang zu dem Weltverständnis des Kranken versperren. Dieses ist ja, vom Kranken her gesehen, so gebaut, daß ein Unterscheidungsvermögen zu einem anderen Verständnis, das erst eine Beurteilungsebene konstituiert, nicht vorausgesetzt werden kann, und dieser Sachverhalt macht ja gerade den Übergang von einem "normalen" zu einem "kranken" Mensch-Sein aus.

Die ständige Grundbefindlichkeit des Kranken in der manischen Phase, die sich in der festlichen Gestimmtheit, in der unproblematischen, sich über alles Schwierige und Belastende des Mensch-Seins hinweghebenden Seinsweise zeigt, spielt sich aber gleichsam vor einem düsteren Hintergrund ab. Herrschen in der gehobenen Stimmung die Bezüge des Leichten und Schwebenden, im Umgang mit den Dingen und Menschen das Spielerische und Unverbindliche, im Bewegungsstil das Springen und Hüpfen, das Tanzen und Taumeln vor, bricht das Leben in seiner ganzen Fülle auf einmal herein, und bedarf es nur der Annahme dieses grenzenlosen Reichtums, so scheinen durch diese Bezüge fast unmerklich ganz andersgeartete hindurch, dunkel gefärbt, düster und von bedrohlichem Charakter. Wenn in dem Krankheitsbild die manische Phase von der depressiven abgelöst wird, so kommen diese Bezüge mit der gleichen Extremität zur Geltung. War dort das Leben in einem rauschenden Strom mit unerschöpflicher Spendekraft gegenwärtig, so ist es hier der Tod, der sein Haupt erhebt. Den Bezügen des Leichten und Schwebenden steht das Niederdrückende und Belastende der Schwermut, der vollen Fülle, die trostlose und ersterbende Leere, in der nichts mehr geschehen kann und soll, dem aufsteigenden Leben das abfallende gegenüber. Binswanger weist darauf hin, daß sich diese Phänomene auch schon während der manischen Periode feststellen lassen. Man brauche "nur den Naturschilderungen dieser Menschen ein aufmerksames Ohr zu leihen, zumal,

wenn sie dichterische Form annehmen ... Um neben den Phänomenen aufsteigenden Lebens - dem Blühen, Gedeihen, Leuchten, Tönen der jubilierend aufsteigenden Lerche und dem sich sonnentrunken in den Äther erhebenden Adler -, Phänomene des abfallenden Lebens zu gewahren - das Welken, Faulen, Absterben, Deformiert- und Zerstörtsein, das Graue, Düstere, Häßliche, Schmutzige, den in der Erde kriechenden Wurm, den Totenschädel, das Skelett, die starre Maske oder verzogene Fratze usw."[128)]
Nun sind uns diese hier beschriebenen Zustände und Verhaltensweisen des Manisch-Depressiven nicht ganz unbekannt. Bei hohen Gelegenheiten des Lebens, anläßlich eines Aufenthaltes im Hochgebirge, bei einer Fahrt ans Meer, bei festlicher Stimmung im Kreis von Sinnesverwandten und Freunden, am Beginn einer großen Liebe entstehen in mehr oder weniger ausgeprägter Form ähnliche Erfahrungen des Enthobenseins, des Rausches, des Schwebens über den Dingen. Aber auch in dem alltäglichen Umgang kennen wir die Phänomene des oberflächlichen Redens, das über die Dinge hinweggleitet und nirgends festen Fuß faßt, die Beschäftigung mit Menschen, die einen gewissen Grad der Bemühung nie überschreitet und einem wesentlichen Eingehen auf den Anderen aus dem Wege geht. Die Phänomene der gehobenen und der gedrückten Stimmungen kamen bereits zu einer Darstellung. Ebenso wurde bei der Behandlung der verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten zum Ende des Mensch-Seins als Tod eine Weise aufgezeigt, die mit dem Aufgehen in der Unendlichkeit eine Existenzweise des Menschen herausstellen wollte, die angesichts von zu vielen Möglichkeiten verabsäumt, eine einzige oder wenige in echter Weise zu ergreifen. Es erweist sich also, daß zumindest einmal zunächst auf diesem Gebiet einer "geistigen" Erkrankung kein kompletter Bruch zu einem gesunden Mensch-Sein zu konstatieren ist, sondern daß diese Krankheit in einer wesenhaften Beziehung zum Mensch-Sein überhaupt stehen muß. Die Aufgabe einer Interpretation von Krankheit wird u.a. darin bestehen, nun den Unterschied herauszuarbeiten, der doch offenbar zwischen einem "Normalen" und

einem Geisteskranken besteht. Was ist denn eigentlich dieses Neue und Eigenartige, was in dem Sein des kranken Menschen zur Gegebenheit kommt?

Man könnte sagen, es sei die extreme Ausbildung von Zuständen und Verhaltensweisen, die zwar sonst auch vorkommen, aber da nur vorübergehenden Charakter haben oder nicht in einer solchen Intensität auftreten. Das Leben des Menschen nimmt wohl manchmal wie in einem steilen Aufstieg einer Kurve eine Höhenlage ein, um dann ein andermal zu einem Tiefpunkt abzusinken, aber im übrigen spielt sich doch wieder alles auf eine gewisse Mittellinie ein. Dies ist aber gerade bei dem Kranken nicht möglich, dieser würde nur an den Extrempunkten existieren. So richtig diese Ansicht sein mag, trifft sie doch noch nicht das Wesentliche.

Es ist schon immer aufgefallen, daß auf dem Gebiet der psychischen Krankheitserscheinungen eine verläßliche und genaue Abgrenzung zwischen Gesundheit und Krankheit auf Schwierigkeiten stößt. Auch bei den sogenannten normalen Menschen finden sich Anhaltspunkte vor, die in mehr oder weniger eindeutiger Weise auf unnormale oder krankhafte Erscheinungen hinweisen. Es könnte der Versuch gemacht werden, ein normales Mensch-Sein zu konstruieren, von dem aus ein Übergangsfeld, in dem gesunde und kranke Symptome auftreten, hinführt zu diesem Zustand, der als einwandfrei krank bezeichnet werden muß. Dieser Versuch wird aber daran scheitern müssen, daß die Konstruktion eines normalen Mensch-Seins nicht gelingt. In einer Norm- oder Idealvorstellung des Menschen wären alle Vollzüge und Handlungsweisen festgelegt, ein- für allemal einer genauen Bestimmung unterworfen, und von dieser Norm aus könnten dann Abweichungen festgestellt werden. Es soll nicht bestritten werden, und es war davon schon mehrmals die Rede, daß eine ungemein starke Tendenz im Mensch-Sein verankert ist, die daraufhin aus ist, den Menschen zu bestimmen und in eine Norm hineinzubringen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die grundsätzliche Unbestimmtheit des Menschen-

lebens den Anlaß dazu beibringt, diese in einer Festsetzung und Festlegung zu überwinden. Diese Versuche gelingen aber nicht. Sie bringen zwar jeweils zutreffende Teilaspekte zum Vorschein, können aber niemals das Ganze des Menschen einfangen, dringen vielleicht ein Stück in das Problem ein, vermögen aber den Kern nicht zu erreichen. Es ist so, als würde sich das Mensch-Sein dem Versuch einer gültigen Definition immer wieder entziehen.

Aus diesem Grund sind alle Ansätze, die Gesundheit und Krankheit von einer Normvorstellung her begreifen wollen, unbefriedigend. Diese Unmöglichkeit, von der Sicht der Normvorstellung her das Wesen von Krankheit zu erfassen, könnte ein Fingerzeig darauf sein, daß der Mensch überhaupt nicht unter eine Norm gebracht werden kann und in der Weise ein "unnormales" Wesen darstellt. Beginnen aber dann nicht die Bezeichnungen gesund und krank ihren Sinn zu verlieren? Besteht dann nicht die Gefahr des Verschwimmens von einem ins andere, wobei kein fester Punkt mehr gefunden werden kann? Zweifellos muß es eine Unterscheidung von gesund und krank geben, dafür zeugen die Phänomene der Krankheit, die Unterscheidung muß aber wohl in einer anderen Weise vorgenommen werden.
War oben von einem Übergangsfeld zwischen gesund und krank die Rede gewesen, so könnte in gewisser Weise gesagt werden, der Mensch sei in seinem Sein dieses Übergangsfeld selbst, d.h. er steht in der Möglichkeit des Gesundseins und des Krankseins zugleich. Wenn unter gesund ein Mensch-Sein verstanden werden soll, das der Möglichkeit des Krankseins nicht ausgesetzt ist, so gibt es diesen gesunden Menschen nicht. Es gibt ihn auch dann nicht, wenn es der modernen Medizin eines Tages gelingen sollte, einen symptomfreien, scheinbar gesunden Zustand des Mensch-Daseins zu gewährleisten, d.h. den "Menschen ohne Krankheit" zu erzeugen.[129)]

Gesund ist der Mensch noch lange nicht, wenn sich keine Symptome einer Krankheit an ihm vorfinden lassen. Das jeweilige Verständ-

nis von Gesundheit und Krankheit erwächst aus jener vorgängigen Sicht, welche den Sinn von Krankheit ausbildet. Wird der Sinn von Krankheit, wie es zumeist geschieht, nur in einem Übel, in einer Bedrohung von verderblichen Charakter, in einer Behinderung des Menschseins gesehen, dann muß Gesundheit den Sinn eines beschwerdefreien, schmerz- und leidfreien Zustandes bekommen. Krankheit ist dann ein Geschehen, das mit allen Mitteln bekämpft und um jeden Preis vermieden werden soll. Gelänge es allerdings von den Phänomenen der Krankheit selbst her, den Sinn des Krankseins nicht nur in negativen Bestimmungen der Beeinträchtigung zu finden, dann würde auch Gesundheit in einem anderen Licht erscheinen müssen.

Zur Frage stand das Problem eines Unterschiedes von gesund und krank. Wo ist ein Kriterium zu finden, welches erlaubt, diesen Übergang zu einem offensichtlich kranken Mensch-Sein zu bestimmen? Es wurde gesagt, daß Mensch-Sein, wie es zumeist ist, ein Übergangsfeld von gesund und krank darstellt. Der Mensch ist nicht ganz gesund, aber auch nicht krank. Das Befinden wechselt, einmal ist es besser, dann gibt es wieder Tage, wo die Beschwerden sich zu einer größeren Spürbarkeit verdichten. Es können Maßnahmen dagegen getroffen werden, auch der Arzt in Anspruch genommen werden, es hat dies zwar einen unangenehmen Charakter, aber dieser Zwischenzustand hindert den Menschen noch nicht, seinen Geschäften nachzugehen. Die Vollzüge und Handlungsweisen mögen durch Beschwerden mannigfaltigster Art beeinträchtigt werden, es nimmt trotzdem alles seinen gewohnten Gang, wenn auch der Wunsch entsteht, daß diese Beschwerden nicht vorhanden sein möchten. Ein wesentlicher Unterschied tritt dann ein, wenn dieser gewohnte Gang dadurch unterbrochen wird, daß der übliche Ablauf nicht mehr gewährleistet ist. In dem Ausdruck "jetzt bin ich richtig krank geworden" kommt dieser Sachverhalt zum Vorschein, was in anschaulicher Weise dadurch zur Gegebenheit kommen kann, daß jemand infolge einer Krankheit das Bett, eine

Klinik oder ein Sanatorium aufsuchen muß. Es tritt ein einschneidender Wandel ein, der in akuten Krankheiten besonders deutlich hervortritt. Wie wäre dieser Wandel zunächst zu beschreiben? Es tritt in den verschiedensten Graden und Ausformungen die Möglichkeit ein, die eine Unmöglichkeit des gewohnten und üblichen Mensch-Seins in all seinen Beziehungen darstellt. Diese mögliche Unmöglichkeit hat sich allerdings in den hinnehmbaren und überbrückbaren Beschwerden auch schon gezeigt, ist aber noch nicht offen zutage getreten. Bei chronischen Krankheitsverläufen oder bei Krankheiten, die durch Ersatzzufuhren von nicht in genügender Menge produzierten Lebenswichtigen Stoffen beherrscht, aber nicht geheilt werden können, kann sich diese Unmöglichkeit in einer ständigen Weise melden, ohne doch je ganz einzutreten. Auf der anderen Seite brechen Krankheiten oft mit plötzlicher Wucht und Schwere herein, ohne sich durch Vorboten angezeigt zu haben und lassen sofort und ohne Übergang in vollem Umfang die Unmöglichkeit bisheriger Existenz erkennen. Im Falle der eingangs geschilderten Krankheitsweise des Manisch-Depressiven wird also von Krankheit in einem medizinisch-klinisch erfaßbaren Sinn dann gesprochen werden können, wenn das Weltverständnis des betreffenden Menschen sich in einem solchen Grad von der Wirklichkeit entfernt hat, daß die Bezüge zur Welt und zu den Menschen, die erforderlich sind, um den Daseinsvollzug zu gewährleisten, nicht mehr möglich sind. Zweifellos hat ein Dasein, das ständig von dem einen Extrem des "himmelhoch jauchzend" in das andere des "zu Tode betrübt" fällt, mit andauernden Schwierigkeiten der Lebensbewältigung zu rechnen. In diesen Schwierigkeiten kann sich wiederum die Unmöglichkeit des Mensch-Seins melden. Zu dieser Unmöglichkeit aber kommt es erst dann, wenn der Bruch eingetreten ist, daß die Beziehungen zur Wirklichkeit in einem hohen Grad verlorengegangen sind zu Gunsten eines Verständnisses, das eine eigene Dimension des Existierens gefunden hat, die in sich wohl folgerichtig sein mag,aber der Verbindung zu

irdisch-realen Gegebenheiten ermangelt. Mit diesem Bruch tritt die Unmöglichkeit des Mensch-Seins in der Weise zu tage, daß der Mensch nun nicht mehr von sich aus der Lebensbewältigung fähig ist.
Es ist aber schon deutlich geworden, daß diese Unmöglichkeit des Daseins sich nicht auf die Geisteskrankheiten beschränkt, dort stellt diese zwar eine eigene und noch für sich zu bedenkende Weise dar, ansonsten aber betrifft dieses Phänomen Krankheitserscheinungen jeglicher Art. Wie Krankheit immer auftreten mag, als leiblich-organisch, als psychisch oder psychotisch, es meldet sich dabei die Unmöglichkeit des Daseins. Diese Unmöglichkeit wurde zunächst dadurch charakterisiert, daß die bisherige gewohnte und übliche Existenzweise nicht fortgesetzt werden kann.

Wenn Krankheit aber ein Geschehen ist, bei dem niemals in eindeutiger Weise vorhergesagt werden kann, wie es verlaufen und welches Ende dabei eintreten wird, so ist in dieser Unmöglichkeit, die zunächst den üblichen, gewohnten Gang des Daseins betrifft, eine weitergehende Unmöglichkeit eingeschlossen, die die Unmöglichkeit des Daseins schlechthin darstellt. "Jede Krankheit meint den Tod" (Jores). Es wird nun bei diesem Zusammenhang der Krankheit mit dem Tod, die schon immer gesehen worden ist, allerdings darauf ankommen, wie der Tod verstanden wird. Steht dieses Ende des Mensch-Seins in einer Interpretation, die dieses als Vernichtung und Zerstörung des Daseins begreift, so wird auch der Sinn der Krankheit in diese Auslegung eintreten müssen. Der Sinn der Krankheit würde dann in einem sinnlosen und nicht mehr weiter zu befragenden Geschehen der Zerstörung gesehen werden, das in der biologischen Gegebenheit jeglichen Lebens wiedergefunden werden kann.
Die Ausführung über das Phänomen des Todes zusammen mit den Darlegungen über den grundsätzlichen Unterschied des Menschenwesens von jedem Lebewesen hatten versucht, eine Auffassung wiederzugeben, die anders geartete Erscheinungen und Beziehungen

zum Vorschein bringt, die in der Interpretation des Todes als biologischem Wesensgesetz nicht zum Zuge kommen können. Ohne über den Tod an sich etwas aussagen zu wollen, ging die Darstellung den Weg, das Wissen um den Tod und das Verhältnis des Daseins zu diesem Wissen einer Betrachtung zu unterziehen. Diese führte zu dem Ergebnis, daß der Tod wohl ein Ereignis sei, das unbestreitbar allen Menschen bevorstehe. Dieser Bevorstand unterliegt zwar keinem Zweifel, trotzdem aber kann dieses zukünftige Ereignis in einem solchen Wissen begriffen werden, das einem Nichtwissen gleicht. Der Bevorstand hat zumeist nicht den entscheidenden Charakter, in dem im Wissen um den Tod ein Verhältnis zustande kommt, das sich diesem unheimlichen Bevorstand aussetzt, womit eine andere Weise des Existierens eintritt, als in dem Fall, wo diesem Bevorstand in dieser oder jener Weise ausgewichen wird. Der Grund für diese Möglichkeit wurde darin gefunden, daß mit dem Ereignis des Todes auch das Ende und die Unmöglichkeit der Existenz eintritt. Es gibt demnach keine Erfahrungsmöglichkeit des Todes, aus der etwas zu lernen wäre. Der Tod wird nur als Tod der anderen erfahren, wobei zwar Anzeichen für einen eigentlichen Zugang zum Wissen um den Tod gegeben wären, diese haben jedoch keinen unausweichlichen Charakter.

Wie steht es nun mit der Beziehung von Krankheit zum Tod, wenn in jeder Krankheit diese Möglichkeit in besonderer Weise mitgegeben sein soll? In der Krankheit meldet sich der Tod in ganz anderer Weise als in dem Tod der anderen. In jeder Krankheit geht es um mich selbst. Ich bin gemeint und kein anderer. In der Krankheit kommt in unausweichlicher Geradlinigkeit die Möglichkeit des Todes auf mich zu, die meine eigene ist. Es muß hierbei das Verständnis des Todes, das diesen nur in der eng umgrenzten Weise des Aufhörens der Lebensfunktionen sehen kann, abgewehrt werden. In diesem Verständnis wäre der Tod ein Ereignis, das einmal in einer unbestimmten Zukunft eintreten wird, aber mit dem gegenwärtigen Dasein nichts zu tun

hat. Tod ist hier dagegen so verstanden, daß er ein Zeichen ist, das auf die Endlichkeit, damit Beschränktheit und Vergänglichkeit des Mensch-Seins überhaupt hinweist. Diese Endlichkeit ist in jeder Phase des menschlichen Lebens gegeben und in allen Bezügen von Mensch-Sein nachzuweisen. Somit muß sich in der Krankheit nicht etwa von vornherein das Sterben an sich gleich melden, es zeigt sich aber unmißverständlich die Beschränktheit und Endlichkeit. Dieses Sich-Zeigen ist in der Krankheit deswegen so eigenartig, weil die Endlichkeit des Menschenwesens in krankheitsfreiem Zustand zwar auch zur Gegebenheit kommt, jedoch niemals in dieser besonderen Weise. Krankheit ist auch in den harmlosesten Erscheinungen ein Geschehen, das menschliche Vollzüge und Vorhaben beeinträchtigt, hindert oder überhaupt zum Scheitern bringt. Das Krankheitsgeschehen ist zwar dieser totalen Beeinträchtigung, wie sie sich im Tod einstellt, verwandt, im Gegensatz zu dieser aber mit der Möglichkeit versehen, welche eine Chance für die Wiederaufnahme der Bezüge des Daseins darstellt, die in der Heilung der Krankheit gegeben ist.
Krankheit ist demnach diese Weise menschlichen Existierens, in der die Möglichkeit der Unmöglichkeit der alltäglichen, gewohnten Bezüge des Mensch-Seins zur Gegebenheit kommt. In dieser Unmöglichkeit meldet sich zugleich jene totale Unmöglichkeit, die das Ende des Mensch-Seins schlechthin bedeutet.

3. Verborgenheit

Mit diesem Phänomen geht ein anderes einher. In der Krankheit ist der Mensch in unterschiedlichem Grad, aber grundsätzlich auf die anderen Menschen verwiesen. Er bedarf der Hilfe. "Das wirkliche Wesen des Krankseins ist eine Not und äußert sich als Bitte um Hilfe."[130] Wie steht es um diese Hilfsbedürftigkeit und Not der kranken Menschen? Hilfsbedürftigkeit und Not kommen ja in anderen menschlichen Beziehungen auch zum Vorschein,

also auch dort, wo nicht von Krankheit gesprochen werden kann. Besteht in dieser Angewiesenheit und Not, wie sie in Krankheitsgeschehen zur Gegebenheit kommt, ein grundsätzlicher Unterschied zu anderen Notsituationen? Zunächst könnte es so scheinen als bestünde ein solcher Unterschied nicht. Die in der Krankheit notwendig werdende Inanspruchnahme von Hilfsleistungen der Mitmenschen, die sich in den Bezügen der Fürsorge, des Pflegens, der Übernahme von Funktionen erweisen, treten bei anderen Anlässen und Situationen auch auf. Bei dieser Inanspruchnahme von Hilfe allerdings, die dann eintritt, wenn ein Arzt, ein Heilkundiger aufgesucht werden muß, unterscheidet sich grundsätzlich von jeder anderen Hilfe. Hierbei wird eine Forderung an den Arzt herangetragen, die darin besteht, daß dieser die Krankheit heilen soll. Er soll aus seinem Wissen und Können heraus mit den notwendigen und ihm bekannten Maßnahmen jenen Zustand herbeiführen, in dem die Krankheitserscheinungen zum Verschwinden gelangen und der gesunde Status wieder hergestellt wird. Jede Krankheit bringt von Hause aus den Wunsch und das Streben nach Heilung mit sich, sei dieses Streben auch noch so verborgen, wie noch ausgeführt werden soll. Ist aber dieses Ausgerichtetsein auf Heilung als Grundtendenz jeder Krankheit anzuerkennen, dann müssen auch die anderen Bezüge, die nicht direkt mit der ärztlichen Inanspruchnahme in Verbindung stehen, in diesem Heilstreben begründet sein. Insofern ist die Hilfsbedürftigkeit und Notsituation der Krankheit von allen anderen ähnlich erscheinenden Phänomenen abzugrenzen und erweist sich als eine besondere und ausgezeichnete.

Heilung und Heil sind Worte, die aus der religiösen Sphäre herstammen. Sie bezeichnen dort ein Geschehen, in dem es in einer umfassenden und nicht mehr übersteigbaren Weise um die letzte Sinnhaftigkeit des Menschenwesens geht. Die säkularisierte Bedeutung, die das Wort Heilung in der modernen Medizin bekommen hat, kennt diese umfassende und weitreichende Beziehung nicht

mehr. Heilung und Heilen ist in den Sinnzusammenhang von gesund und krank hineingestellt, der bereits - wie er üblicherweise zur Geltung gelangt - zur Beschreibung gebracht worden ist. Krankheit bedeutet dabei die sinnlose Gegebenheit von biologischen Beeinträchtigungs-, Abbau- und Zerstörungserscheinungen, die im Gegenbegriff des gesunden und normalen Zustandes nicht auftreten. Heilung würde dann darin zu sehen sein, wenn es gelänge, eine weitmöglichste Rückführung dieser Erscheinungen auf den normalen Status zu erreichen.
Diese "natürliche" Auffassung ist nicht nur in dem Bereich der medizinischen Wissenschaft, sondern auch bei den erkrankten Menschen weithin die allein geltende. Die Behandlungsmethoden sind danach ausgerichtet und werden dementsprechend gefordert. Über_ dies scheinen die Erfolge dieser auf jene Auffassung gegründeten Methoden der Heilkunde ihre Richtigkeit zu verifizieren. Was ist überzeugender als eine Lungenentzündung, die früher eine gefährliche Krisis für das Dasein bedeutet hatte, heute in kürzester Zeit durch Sulfonamide oder Antibiotika zum völligen Verschwinden zu bringen? Ist dieser Mensch aber dann geheilt? Diese Frage, die hier gestellt wird, kann in der obigen Auffassung als vollkommen überflüssig abgetan werden, ebenso wie die weitere mögliche Frage, ob mit einer solchen "Heilung" dem Menschen nicht u.U. eine Heilungsmöglichkeit weggenommen worden ist. Eine Erörterung dieser Fragen kann zudem noch zu der Konsequenz führen, daß eine Gegenfrage laut wird: wünsche man denn einen in derartig krisenhafter Weise erkrankten Menschen der Möglichkeit des Sterbens auszusetzen, wenn kein Gebrauch von den zur Verfügung stehenden, sicher wirkenden Mitteln gemacht werden soll? Die Erörterung dieser Probleme muß sich also erst noch eines Grundes versichern.
Es wird dabei um die Frage gehen, wie ärztliche Hilfe, nach der jeder kranke Mensch ausgerichtet ist, denn zu verstehen sei. Es kann dabei auf Phänomene von Krankheit zurückgegriffen werden, die seit mehreren Jahrzehnten in einem Sektor der Medizin zur

Beschreibung gelangt sind. In verschiedener Weise sind auch Deutungen dieser Phänomene versucht worden. Allen diesen Erörterungen ist eines gemeinsam, daß nämlich die Kategorien und Zugangsweisen der naturwissenschaftlich orientierten Medizin für diese Erscheinungen nicht nur unzulänglich sind, sondern die Sicht auf diese Phänomene von vornherein verstellen.
Die Frage nach dem Sinn des ärztlichen Helfens und Heilens ist die Grundfrage der Heilkunde überhaupt. Dieses schwierige Problem kann in seinem ganzen Umfang hier nicht zur Behandlung kommen. Ein Hinweis auf die Problematik, wie er von philosophischer Seite gegeben werden kann, soll im folgenden versucht werden. Es wird dabei um eine besondere Kategorie[131)] des Menschenwesens gehen, die mit Verborgenheit bezeichnet werden soll.

Verborgen kann zunächst etwas sein, was zwar da ist, aber noch nicht zum Vorschein gekommen ist. Es ruht in der Verborgenheit und macht sich auf keinerlei Weise bemerkbar. Die Verborgenheit wäre dabei so tief, daß um sie als solche gar nicht gewußt werden kann. Die Verborgenheit ist selbst verborgen.
Eine weitere Bedeutung wäre darin zu sehen, daß dieses, was verborgen ist, einmal in der Vergangenheit bereits hervorgetreten ist; es war da, dann ist es aber in die Verborgenheit gesunken. Von diesem einstigen Hervortreten können noch Spuren vorhanden sein, die wohl verwicht oder unkenntlich geworden sind, aber von dem Verborgenen zeugen.
Das Verborgene kann sich aber auch melden. Es tritt aus seiner Verborgenheit hervor und zeigt sich. Dieses Sich-Zeigen ist aber so geartet, daß das Sich_Zeigende zwar auf das Verborgene verweist, jedoch nicht so, daß es dabei schon offenbar würde. Die Weise des Sich-Zeigens ist wiederum verborgen. Das Sich-Zeigen geschieht in einer Sphäre der Verhüllung und Verstellung, derart, daß die Möglichkeit besteht, den eigentlichen Ursprung zu verfehlen. Das Verborgene kann dabei durchaus in bedrängender Weise hervortreten, es kann in Gestalt von unausweichlichen Vorgängen

zutage treten; dieses alles bietet noch keine Gewähr dafür, daß die Verborgenheit ihre verhüllende Kraft verliert und das Verborgene preisgibt. Dieses würde dann erst eintreten können, wenn die Zeichen, die auf das Verborgene hinweisen, ihren eigentlichen Sinngehalt aussprechen können und damit käme das Verborgene selbst zur Sprache. Das bedeutet, daß es zur Offenbarkeit und Unverborgenheit gelangt.

Nach diesen formalen Bestimmungen erhebt sich die Frage, um was es sich bei diesem Verborgenen handelt. Es geht dabei nur um den Menschen: Verborgenheit soll besagen, daß der Mensch in der Weise der Verborgenheit existiert. Er ist sich selbst verborgen. Dieses Verborgene, das darin besteht, daß er selbst sich verborgen ist, kann in allen drei beschriebenen Weisen zur Gegebenheit kommen. Zumeist existiert der Mensch in der Weise der Verborgenheit, daß ihm dieser Sachverhalt unbekannt ist. Wie kann aber nun über etwas gesprochen werden, wenn dieses zugegebenermaßen nicht gewußt werden kann? Es war davon die Rede, daß das Verborgene, was der Mensch selbst ist, sich melden kann. Diesem Sich-Zeigen sind wir schon mehrmals begegnet, und zwar in den Phänomenen Stimmung, Gewissen und Tod. Auf verschiedene Weise spricht sich dabei dem Menschen etwas zu, meldet sich etwas, was ihm anzeigen könnte, wie es um ihn bestellt ist und woraufhin es mit ihm hinaus will. Eine Aufnahme dieses Sich-Zusprechens würde bedeuten, daß der Mensch auf den mühevollen Weg gelangt, sich selbst offenbar zu werden. Nun hat es sich bei der Erörterung ergeben, daß allen drei Phänomenen ein gemeinsamer Zug innewohnt. Er besteht darin, daß der sich auf verschiedene Weise meldende Zuspruch überhört werden kann, daß ihm ausgewichen wird, oder daß diese Phänomene als überhaupt nicht relevant erwiesen werden. Das ist ein merkwürdiger Tatbestand. Man müßte eigentlich meinen, daß gerade von der unbestimmten, haltlosen Verfassung des Mensch-Seins angesichts des Todes ein solcher Zuspruch gesucht werden müßte. Es ist aber gerade das Gegenteil der Fall. Könnte nun dieser seltsame

Sachverhalt darin begründet sein, daß das Verborgene, was der Mensch selbst ist, deswegen zu einer möglichen Offenbarkeit nicht zugelassen wird, weil in ihm sich etwas verbirgt, das unannehmbaren Charakter hat? Das Problem, um das es hier geht, ist deswegen so verwickelt, weil mit Recht gesagt werden kann, daß der Mensch Ausschau nach einer maßgebenden Richtung seines Lebens hält und zumeist auch eine solche findet. Das trifft auch zu und ist ein indirekter Hinweis auf die Notwendigkeit des Mensch-Seins, sich selbst von sich her entscheiden zu müssen, für dieses Sein verantwortlich zu sein, welche Notwendigkeit in der Unbestimmtheit und Vereinzelung des Menschenwesens verankert ist. Es frägt sich nun, wo dieses Richtmaß gefunden wird und in welcher Weise. Daß es zumeist in der Weise gefunden wird, in dem die anderen vorgeben, was getan und gelassen werden soll, daß von dort her das Richtmaß genommen wird, was die vielen auch tun, und daß darüber eine stillschweigende Übereinkunft besteht, wurde bereits aufgewiesen. Gerade, daß die Menschen es ebenso machen, kann dabei die Gewähr dafür liefern, daß "man" auf dem richtigen Weg ist. Gleichzeitig mit diesem Phänomen kam aber zum Vorschein, daß in der Stimmung, im eigentlichen Gewissen und im Verhältnis zum Tod diese Übereinkunft mit dem Verständnis der anderen in die Fragwürdigkeit gelangen kann. Es ist also so, daß in diesen Zuspruchsmöglichkeiten der Mensch zu seinem eigenen, d.h. zu seinem nur für ihn als einzelnen gültigen Sein gelangen kann, was mit eigentlicher Existenz bezeichnet wurde. Die Möglichkeit, sich an trügerischen, illusionären Auffassungen über das eigene Sein festzuklammern, diese in unbedachter und nie infragegestellter Weise beizubehalten und für das eigentliche Mensch-Sein zu halten und auszugeben, besteht und dazu in erschreckendem Ausmaß. Dagegen aber geschieht in den genannten Phänomenen der Aufruf, aus dieser Verstellung herauszutreten. Die Charakteristik der Verborgenheit müßte noch um eine zu-

sätzliche Bestimmung erweitert werden: In der Verborgenheit ist zugleich angelegt, daß die Verborgenheit offenbar werden will. Sie drängt von sich aus dazu, ans Tageslicht gebracht zu werden. Dabei ist aber die Richtung des Offenbarwerdens keine beliebige, sie ist nicht in die Verfügbarkeit des Menschen gestellt, sondern hat eine eindeutige, vorgegebene Führung. Diese Ausrichtung ist markiert durch die Wegsteine, die in den genannten Phänomenen gesetzt sind.
Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß, gesetzt den Fall, Mensch-Sein könnte gelingen, es nur auf diesem Weg geht und auf keinem anderen. Eine eigenartige Radikalität tritt damit in Erscheinung. Es zeigt sich ein Weg, der als der allein gangbare angesehen werden muß, der zum Heil des Mensch-Seins führen könnte, andererseits wird dieser Weg ständig verfehlt. Die Begründung für diese Verfehlung wurde darin vermutet, daß eine Unannehmbarkeit damit verknüpft sein könnte. Wie ist dies zu verstehen? Was hält den Menschen davon ab, das für ihn doch nur Sinnvolle und letzten Endes Ersprießliche zu ergreifen? Wieso schlägt er einen Weg ein, wo er gegen sich selbst arbeitet?
Die Unannehmbarkeit hängt mit der Struktur des Menschenwesens zusammen. Der Mensch steht zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit.[132)] Daß er um seinen Tod wissen kann, hebt ihn über die Endlichkeit hinaus, denn im Wissen um den Tod ist gleich ursprünglich die Möglichkeit des Wissens um Unsterblichkeit mitgesetzt. Trotzdem ist er dem Tod verfallen. Gegen diese Verfallenheit, die sich in aller Gebrechlichkeit, Unzulänglichkeit, diesem Mit-nie-etwas-wirklich-zu-Ende-kommen, im täglichen Erfahren des Todes im Altern, im Aufhören von Lebensstadien und -möglichkeiten, in einer kaum zu beschreibenden Mannigfaltigkeit zeigt, erhebt sich der Protest. Der Mensch kann zwar nicht aus, eines Tages wird er die Erfahrung des Todes machen müssen, die ihm bestimmt kein anderer abnehmen wird. Trotzdem widersteht etwas in ihm mit großer Mächtigkeit dieser Einsicht

und hält ihn davon ab, sein Sein, d.h. sich selbst anzunehmen.

In dieser Struktur ist ein weiterer Aspekt der Unannehmbarkeit verwurzelt. In der Verborgenheit, die der Mensch selbst ist, verbirgt sich die Offenbarkeit über ihn selbst. In dieser würde zutage treten, was er wirklich ist. Mit Mensch-Sein ist verbunden, daß der Mensch etwas anderes von sich hält, als was er in Wahrheit ist.[133)] Dieser Auseinanderfall zeigt sich in dem alltäglichen Phänomen, daß ein Mensch anders denkt, anders redet als er handelt. Dieses, was ihm verborgen ist, nicht anderes als er selbst, verbleibt zumeist deswegen in der Verborgenheit und wird nicht zugelassen, weil dieses andere Verborgene, was er auch ist, anders ist als er sein will. Es stimmt nicht nur mit dem Bild, das er von sich gemacht hat, nicht überein, sondern steht häufig in krassem Widerspruch dazu. Ebenso schmerzlich, wie es ist, der Endlichkeit des Mensch-Seins ansichtig zu werden, ist es schmerzlich, der eigenen Vorstellung von sich selbst zu entraten.
Der vermutete Charakter der Unannehmbarkeit hat somit eine Fundierung erhalten. Es wird jetzt verständlicher, warum dem Menschen so viel daran gelegen sein muß, das Verborgene, was er jeweils selbst ist, nicht in die Unverborgenheit gelangen zu lassen, ein Sachverhalt, der, so denkwürdig er ist, doch im Wesen des Menschen seine Verwurzelung hat.

Es ist jetzt die Aufgabe, zum Ausgangspunkt zurückzukehren, von dem diese Erörterung ihren Hergang nahm. Dabei ging es um die Frage nach dem Sinn der ärztlichen Hilfe und dem Sinn des Heilens überhaupt. Diese Frage wiederum steht in engstem Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn der Krankheit. Die bisherige Zurüstung hat nunmehr mit der Verborgenheit eine Weise von Mensch-Sein zum Aufweis gebracht, die die bereits postulierte Verbindung der Krankheit mit den Phänomenen Stimmung, Gewissen

und Tod noch deutlicher zum Vorschein bringen soll.
In jeglicher Krankheit kommt auf den Menschen etwas ihm Fremdes zu. Dieses Fremde ist in den organisch-somatischen Krankheiten nicht der Leib und in den psychischen nicht die Seele, dieses Fremde ist er selbst. Das besagt nicht, daß dieses Fremde sich nicht im Leiblichen oder Psychischen zeige. Diese Bezirke sind aber nicht als gesonderte Bereiche anzusehen, in ihnen ist der Mensch jeweils er selbst. In dem Fremden meldet sich die Verborgenheit, die er selbst ist, und zwar in einer Weise, die sich grundsätzlich von den anderen genannten Phänomenen unterscheidet. Kann dort von einer gewissen Willkürlichkeit der Entscheidung, ob dieser Zuspruch gehört wird oder nicht, gesprochen werden, so ist in der Krankheit diese Willkür, zumindest in dieser Form, nicht gegeben. Krankheit ist zunächst ein Geschehen, das der Verfügbarkeit des Menschen entzogen ist. Krankheiten treten sozusagen von selbst auf, und auch über die Formen und die Intensität kann nicht bestimmt werden.
Alle Maßnahmen zur Verhütung von Krankheiten können - einmal abgesehen von dem relativ beschränkten Bereich, in dem solche erfolgreich sind - erst dann getroffen werden, wenn die Krankheit schon einmal aufgetreten ist. Bei der Meinung, daß mit den offensichtlich erfolgreichen Vorbeugungs- und Bekämpfungsmethoden gegen Krankheiten, Krankheit an sich eingeschränkt worden sei, könnte es sich um ein verhängnisvolles Vorurteil handeln. Die Zahl der kranken Menschen muß dabei in keiner Weise abgenommen haben. Bei dem Auftreten von Krankheiten könnte es sich um ein untergründiges Geschehen handeln, wobei die Gestalten von Krankheit in einem ständigen Wandel begriffen sind.[134)]

Krankheit kommt auf den Menschen zu in einem Geschehen, in dem es um ihn selbst geht. Er selbst wird krank, und dieses Krank-Sein kann ihm niemand abnehmen. Wird in der Aussage: der Mensch

wird krank, der Begriff Mensch im Sinne eines Allgemeinbegriffes verstanden, so ist diese Aussage zwar nicht falsch, sie trifft aber bei weitem nicht den eigentlichen Sachverhalt, der hier zum Ausdruck gebracht werden soll. Er selbst wird krank meint, daß es dem einzelnen Menschen nunmehr um sein Sein geht, und zwar so, daß er davor nicht ausweichen kann,[135] welche Möglichkeit in anderen Bezügen des Mensch-Seins gegeben ist. Ein anschaulicher Beleg für diesen schwer zu beschreibenden Sachverhalt ist dann gegeben, wenn ein Arzt selbst krank wird.

Der Arzt ist gewohnt, in seinem Beruf von kranken Menschen umgeben zu sein. Er hat ein ausgefaltetes Wissen um Krankheit, weiß über Verlauf, Symptome, Heilungsmöglichkeiten usw. Bescheid. Dieses Wissen kann aber durchaus im Verständnis eines allgemeinen Begriffs begründet sein. In diesem Verständnis ist ein Zugang zu dem eigentlichen Geschehen der Krankheit nicht möglich, und zwar deshalb, weil dieser Sachverhalt, daß es dem Menschen in der Krankheit in ausgezeichneter Weise um ihn selbst geht, in einem freischwebenden Wissen nicht zugänglich ist. Die genaueste Kenntnis der Krankheitserscheinungen und -verläufe kann dieses Wissen nicht ersetzen, das darum weiß, daß der Mensch als einzelner existiert, was in der Krankheit besonders augenfällig werden kann. Dieser Unterschied erfährt dann eine deutliche Ausprägung, wenn den Arzt eine der ihm bekannten und geläufigen Krankheiten selbst erfaßt. Der Blickpunkt auf Krankheit wird ein ganz anderer. Es tritt ein Umschlag ein, der gerade bei Ärzten oft gefährlichen Charakter hat, weil ihnen der mögliche, maliziöse Ausgang einer Krankheit genau bekannt ist. Nunmehr geht es nicht um eine allgemeine Krankheitseinheit, die an vielen Menschen in ähnlicher Weise auftritt, diese Allgemeinheit hat sich zu dem Konkretum verdichtet, daß es jetzt um den Menschen selbst geht.[136]

Werden aber die Charaktere der Unausweichlichkeit und Unver-

fügbarkeit nicht gerade zur Folge haben, daß der Mensch alle Anstrengung unternimmt, um dieses Geschehen Krankheit einerseits in einer unverfänglichen Weise zu unterpretieren, andererseits es in seine Beherrschbarkeit zu bringen? Dies ist auch in umfassender Weise der Fall. Es kehrt damit jener Grundzug wieder, der schon bei den Phänomenen von Stimmung, Gewissen und Tod zum Vorschein gekommen war. Die Tendenz ist zwar die gleiche, sie nimmt aber in der Krankheit gleichwohl eine andere Ausformung an.

Krankheit wird uminterpretiert. Dabei ist sie als ein Geschehen anzusehen, das in zufälliger Weise beim Menschen auftreten kann. Dieses Geschehen hat mit ihm aber nichts zu tun. Die Krankheit spielt sich gleichsam neben dem Menschen ab, ist ihm nichts Zugehöriges. Eine Distanz ist gesetzt zwischen Krankheit und Mensch-Sein. In den objektivierenden Aussagen über die eigene Krankheit, in denen wie über einen fremden Gegenstand gehandelt wird, tritt dies zutage.[137)]

Krankheit soll verfügbar gemacht werden. Ein humanitäres Fortschrittsideal ist aufgerichtet, das auf den krankheitsfreien Menschen abzielt. Krankheit soll nicht sein. Leiden und Schmerz müssen eliminiert werden. Die Behandlungs- und Bekämpfungsmethoden werden dabei in diesem Verständnis ausgebildet und bestätigen sich selbst durch die Erfolge, die in der Beseitigung von Krankheitserscheinungen erzielt werden. Die Errungenschaften der Technik werden vorbehaltlos in den Dienst der rücksichtslosen Bekämpfung gestellt. Eine Frage, ob die Anwendung dieser Mittel, dem Menschenwesen und damit dem Wesen der Krankheit gemäß sind, ob bei dem Charakter des massiven Zugriffs, der diesen zumeist eigen ist, möglicherweise nicht Wesensstrukturen der Krankheit und damit des Mensch-Seins zerstört werden oder nicht zur Gegebenheit kommen können, kann nicht gestellt werden. Ein vorgängiges Menschenverständnis steht dieser Frage im Wege, läßt sie im Ungefragten überhaupt, da sie unbekannt ist.

Wie kann sich demgegenüber eine Auslegung von Krankheit rechtfertigen, die in der Verborgenheit des Mensch-Seins eine wesentliche Wurzel zu finden vermeint?
An dieser Stelle soll nun eine Darstellung und Interpretation von Erfahrungen gegeben werden, die von medizinischer Seite seit längerem berichtet werden und die sich mit dem Thema des Umgangs von Arzt und Patienten beschäftigen.
Die wissenschaftliche Grundhaltung ist dem strengen Richtmaß unterstellt, das mit Objektivität bezeichnet wird. Das Maß der Objektivität bestimmt darüber, ob eine Forschungsrichtung als wissenschaftlich angesehen werden kann oder nicht. Objektiv meint dabei jene Weise der Bestimmtheit und Festgelegtheit eines Seienden, die unabhängig von dem Beobachter oder Forschungssubjekt sich durch immer gültige, beliebig nachprüfbare Gleichheit auszeichnet. Die Objektivität der Erkenntnis findet einen besonders augenfälligen Niederschlag auf dem Gebiet der Naturwissenschaften. Die Unabhängigkeit der erzielten Forschungsergebnisse von dem Forschenden selbst, ergibt sich aus bekannten Tatsachen. Zwei Forscher können, ohne voneinander zu wissen, die gleichen Ergebnisse hinsichtlich eines physikalischen Gesetzes erzielen, sie können beide den Erreger einer Krankheit finden. Die gewonnenen Erkenntnisse können weitergereicht werden. Sie behalten dabei ihre Gültigkeit und dienen wieder als Ausgangspunkt für weiteres Forschen, was bedeutet, daß der jeweilige Forscher sich auf die Objektivität der Ergebnisse verlassen kann und muß.
Das wissenschaftliche Ethos der Objektivität ist allgemeingültig. Es bewährt seine Verbindlichkeit auch dann noch, wenn Wissenschaftler je verschiedene Weltanschauungen haben, welche durch Subjektivität gekennzeichnet sind. Eine Verständigung auf der Ebene der objektiven Ergebnisse ist trotzdem möglich.
Das Seiende, das den Gegenstand der medizinischen Wissenschaft ausmacht, ist der Mensch. Daß dieses Seiende die unangenehme Eigenschaft aufweist, gleichzeitig ein Subjekt zu sein, er

schwert die Forschung, macht sie aber nicht unmöglich; denn dieses Seiende kann seiner subjektiven Gegebenheit soweit entkleidet werden, daß es sich als Forschungsobjekt darbietet. So kann es nicht entscheidend sein und eine Feststellung bezüglich einer Krankheit sogar verhindern, was der betreffende Mensch selbst dazu meint. Es gilt einen objektiven Befund zu erheben. In einem Elektrokardiogramm, einer Röntgenaufnahme, einer chemischen Analyse, ist diese Objektivität gewährleistet. Diese Ergebnisse stehen, wie die Erfahrung zeigt, nicht selten in einem Widerspruch mit den Aussagen und Meinungen des Kranken selbst. Diese Befunde hingegen zeigen auf, wie es wirklich sich verhält, sie können weitergereicht werden, und dienen bei Überweisungen in eine Klinik und dergl. als Unterlagen für die weiteren Maßnahmen. Wie steht es nun in diesem Zusammenhang mit der Beziehung des Arztes zum Patienten? Der Arzt muß dabei in jener erforderlichen und notwendigen Distanz zu seinem Patienten verbleiben, die allein eine objektive Erhebung seines Krankheitszustandes gewährleistet. Die Beziehung des Arztes zu dem Kranken beschränkt sich auf die Feststellung jener Daten, die einer solchen Erhebung dienlich sein können.

Bei seinen Versuchen, eine geeignete Behandlungsweise für die Krankheitserscheinungen der Hysterie zu finden, hatte der wissenschaftlich ausgebildete Nervenarzt Freud eine seltsame Entdeckung machen müssen. Den Bemühungen, seinen Patienten behilflich zu sein, nicht bewältigte Erlebnisse ihrer Vergangenheit in das Gedächtnis zurückzurufen, stellte sich - wie er zunächst meinte - ein unerwartetes Hindernis entgegen. Der Arzt wurde aus seiner Rolle des unbeteiligten Zuschauers herausgedrängt und in das Krankheitsgeschehen einbezogen. Er trat jetzt gleichsam stellvertretend als Mensch für alle die mitmenschlichen Bezüge des Kranken ein, die dieser aus hier nicht weiter verfolgbaren Gründen mit anderen Menschen nicht oder nur in verstörter Weise hatte volziehen können. Freud gab diesem Geschehen die Bezeichnung "Übertragung". Er fügte

später diesem Begriff auf Grund seiner Beobachtungen einen weiteren hinzu, die "Gegenübertragung". Damit sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Bindung des Patienten an den Arzt nicht einseitig nur von ihm her geschah, sondern daß der Arzt auch in eine mitmenschliche, gefühlsmäßige Beziehung zum Patienten eintrat. Auf welche Weise Freud dieses Geschehen erklärt und in seine spekulative Theorie eingebaut hat, daß diese Theorie sicherlich nicht geeignet war, dem Phänomen einen gegründeten Boden zu bereiten, dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden.[138] Entscheidend bleibt, daß Freud vor diesem zumindest eigenartigen Vorgang nicht zurückgeschreckt ist und seine Bemühungen weitergeführt hat.[139] Später hat er im Rahmen seines Menschenverständnisses dieses Geschehen als durchaus notwendig und fruchtbar erkannt und bejaht.

Dieser "gegenseitige Umgang" (Weizsäcker) von Arzt und Patient kann nur dann zustande kommen, wenn der Arzt seinen distanzierten Beobachtungsstandpunkt verläßt, mit keinen vorgegebenen Meinungen und Beurteilungen an den Kranken herantritt, sondern diese eigenartige Offenheit für das menschliche Gegenüber aufzubringen vermag, die keineswegs selbstverständlich ist und eine gereifte Persönlichkeit zur Voraussetzung hat. Der Arzt verzichtet darauf, den anderen Menschen in vorgefaßte Bahnen einzuordnen und ihn in irgendeiner Wertsetzung zu beurteilen.[140]

Diese Atmosphäre der Offenheit für den Anderen ermöglicht dem Kranken, seine Not auszusprechen. Dies ist wiederum nicht selbstverständlich, sondern setzt ein Mindestmaß von Bereitschaft des Patienten voraus, diese Möglichkeit wahrzunehmen. Die Bereitschaft, die vielleicht zunächst in vollem Umfang gegeben zu sein scheint, wird aus mehreren Gründen immer wieder in die Fragwürdigkeit gebracht. Der Kranke sucht zwar in der Not seiner Krankheit nach Hilfe, will aber dieser Hilfe in einer Weise zugänglich werden, von der schon mehrfach gehandelt

wurde. An den Arzt wird, ob ausdrücklich oder nicht, der Anspruch gestellt, daß jener für ihn in all diese Bezüge eintreten soll, die er nur selbst verantworten kann. Der Andere soll ihm sein Sein abnehmen. Der Arzt soll ihm das Rezept seines Lebens verschreiben und gleichzeitig das ausführende Organ sein. Wenn der Arzt auch niemals in die Lage kommen kann, dem Anderen ein Mensch-Sein abzunehmen, weil dieses von der Struktur des vereinzelten Menschenwesens her nicht möglich ist, so besteht doch die Gefahr, daß dem Patienten etwas aufgedrängt wird, eine Entscheidung angeboten wird, die er nicht selbst in verantwortlicher und entschiedener Wahl getroffen hat. Aus diesen Schwierigkeiten heraus entsteht ein gemeinsames Ringen darum, die Not des Kranken, die in der Übertragungssituation erst einmal in ihrem vollen Gehalt zur Gegebenheit kommen kann, dem Hilfesuchenden einsichtig zu machen und damit die Grundlage für die Heilung zu bieten. Der Arzt stellt dabei jene unerläßliche Bedingung in der therapeutischen Situation her, die es dem Kranken in einer ihm zuträglichen Weise ermöglicht, nach und nach die Bezüge seines eigenen Seins selbst zu übernehmen, die in ihrem Ausfall oder in ihrer Ungemäßheit zu den Krankheitserscheinungen geführt hatten.[141)]

Aus diesen wenigen Angaben geht schon in eindeutiger Weise hervor, daß diese beschriebene Beziehung von Arzt und Patient eine ganz anders geartete sein muß als jene, die ihr Ziel darin gesetzt hat, eine erforderliche Distanz zu bewahren, um zu objektiven Befunden zu gelangen. Beide Beziehungen nehmen für sich in Anspruch, auf die Heilung des Kranken bedacht zu sein.[142)] Handelt es sich womöglich um grundsätzlich verschiedene Krankheiten, die von sich her je eine ardere Zugangsart verlangen und wird damit der Unterschied geklärt? Eine Deutung in dieser Richtung liegt nahe. Die aufgewiesene Beziehung würde dabei für psychische Krankheitserscheinungen ihre beschränkte Gültigkeit besitzen, bei organischen Störungen und Defekten aber offensichtlich nicht am Platze sein.

Die Erörterungen der Beziehung von Arzt und Patient nahmen ihren Ausgangspunkt von dem Phänomen der Verborgenheit. Dieses sollte sich in der behaupteten Verbindung mit Krankheit überhaupt in der ärztlichen Erfahrung ausweisen lassen. In der Weise des Umgangs von Arzt und Patient, indem an diesem eine Störung seines Organismus festgestellt wird und dieser Organismus zur Behandlung kommt, findet das aufgezeigte Phänomen keinen Rückhalt. In der anderen Weise dagegen bringt die Beziehungsart und die Situation mit aller Deutlichkeit die genannte Struktur zum Ausdruck. In der Not des Kranken meldet sich die Verborgenheit seiner selbst, und zwar in der Weise, daß diese Verborgenheit ihm noch unbekannt ist. In der stellvertretenden, helfenden, ärztlichen Situation ergibt sich die Möglichkeit, daß die Not in ihrer eigentlichen Gestalt zum Vorschein kommt. Das bedeutet, daß sie vorher auch schon da war, aber in der Weise der Verborgenheit. Sie muß in einem gegenseitigen Bemühen mühsam hervorgeholt werden, und nur diese Gegenseitigkeit bietet die Voraussetzung dafür, daß es überhaupt dazu kommt. Der Sinn ärztlicher Bemühung zeichnet sich damit in Umrissen bereits ab. Mögliche ärztliche Hilfe besteht in der Bereitstellung einer mitmenschlichen Beziehung, die in vorübergehender Weise dem kranken Menschen dazu verhilft, seiner Verborgenheit ansichtig zu werden und aus ihr heraus in die Offenbarkeit seiner selbst zu gelangen.

In der geschilderten Begegnung eines wesenhaften, mitmenschlichen Beisammenseins geht es dem Arzt um das Sein des anderen. Er läßt sich in der Weise von dem Sein des anderen betreffen, daß er das Engagement eingeht, dem anderen zu seinem Sein zu verhelfen. Dieses Sich-Einlassen auf den anderen kann mit den Begriffen Subjekt - Objekt nicht mehr zureichend beschrieben werden. In dem gemeinsamen Kampf gegen die Verborgenheit wird kein objektiver Sachverhalt zutage gefördert, der mit den beiden Subjekten nichts zu tun hätte. Andererseits kann auch nicht von

einer subjektiven Auffassung, weder auf der Seite des Arztes noch des Patienten die Rede sein, denn erst die Begegnung der Subjekte bringt etwas zum Vorschein, was aber wiederum jede mögliche Objektivität eines Befundes bei weitem übersteigt.[143)]

Wenn aber das Maß der Objektivität über die Wissenschaftlichkeit von Wissenschaft wirklich bestimmen soll, hat dann diese Weise ärztlicher Bemühung noch etwas mit Wissenschaft zu tun? Bleibt die Frage in dieser Form gestellt, dann müßte die Antwort nein lauten. In umgekehrter Weise allerdings bestünde auch die Möglichkeit, daß der Wissenschaftscharakter selbst durch jene Phänomene in die Fragwürdigkeit gelangt und damit in eine Wandlung eintreten könnte.[144)]

Es beantwortet sich nunmehr auch die Frage, warum in der unbeteiligten Umgangsweise ein Phänomen wie die Verborgenheit nicht erscheinen kann. Die Begegnungsart verhindert von vornherein, daß ein solches zur Gegebenheit kommt. Und dies betrifft psychische und somatische Krankheitserscheinungen in gleicher Weise. Es ist also nicht so, daß Verborgenheit - wenn überhaupt - nur bei psychischen Störungen auftreten würde, sie ist in somatischen Krankheiten genauso gegeben. Die Art der Verborgenheit ist allerdings in den leiblichen Krankheiten eine andere.

Ausgehend von den Ergebnissen Freuds hat eine Gruppe von Ärzten, die mit einigen ihrer Vertreter bereits genannt wurde, in der wesenhaften Begegnung mit dem Kranken auch in somatischem Bereich gleichlaufende Erfahrungen gemacht. Die Begegnungsart mit dem Kranken steht dabei im Vordergrund und bildet die Basis von Forschungsmöglichkeiten aus, die in der naturwissenschaftlich orientierten Medizin nicht ins Blickfeld kommen können.

"Diese Teilnahme (des Arztes an der Dynamik des pathologischen Vorganges) wird als integrierender Bestandteil des Krankheitsvorganges gewürdigt und zum Gegenstand der Forschung erhoben. Der Arzt wird aus der Situation als Zuschauer des Krankheitsdramas in die Dramatik selbst einbezogen."[145)]

Diese Einbeziehung des Arztes ist es, die ein anderes Verhältnis zu dem Krankheitsgeschehen möglich macht. Es geht dabei nicht um eine abstrakte Krankheitseinheit, die festgestellt und einer quasi-mechanischen Behandlungsweise unterworfen werden soll, es geht um das Sein des kranken Menschen. In dem Maße, in dem es in diesem Dialog um das Mensch-Sein geht, tritt auch diese Weise menschlichen Seins hervor, die mit Verborgenheit bezeichnet wurde.
"Und, was das Wichtigste war: es war dies die einzige Gelegenheit, zuverlässige Kenntnis von einem sonst verborgenen Teil der pathogenetischen Vorgänge zu erlangen. Die von Arzt und Patient zu durchlebende Wucht der Übertragung in ihren positiven und negativen Stadien (der sich öffnenden Bereitschaft und des sich verschließenden Widerstandes beim Kranken) war tatsächlich die Bedingung für die Erschließung des pathogenen Kerns."[146)]

Der Mensch existiert in der Weise der Verborgenheit. Er ist sich selbst verborgen und zumeist in der Weise, daß ihm diese Verborgenheit selbst unbekannt ist. Nichtsdestoweniger meldet sich die Verborgenheit ständig. Dies geschieht auf verschiedene Weise. Eine besondere und ausgezeichnete Art dieses Sich-Meldens stellt das Krankheitsgeschehen dar. In einer schier unerschöpflichen Vielfalt der Erscheinungen kommt die Verborgenheit des Mensch-Seins zur Sprache und will in der Weise gehört und verstanden werden, daß sie zur Offenbarkeit gelange. Diese Sprache der Krankheit gleicht jenen längst vergessenen Sprachen aus den Anfängen der Menschengeschichte, die in Bruchstücken von Schriftzeichen überliefert worden sind und deren Entzifferung vor nahezu unüberwindlichen Hindernissen steht. Der Sinn des ärztlichen Berufes besteht darin, diese mühevolle Arbeit der Dechiffrierung zu leisten, was nur in der wesenhaften Begegnung mit dem Kranken möglich ist. Der Sinn von

Krankheit dagegen muß in der nur dem Menschenwesen vorbehaltenen Gegebenheit gesucht werden, daß mit seinem Sein, das ier ständigen Verfehlung ausgesetzt ist, zugleich die Möglichkeit eines eigentlichen, heilen Seins mitgegeben ist. Diese Möglichkeit zeigt sich in der Krankheit.

4. Die große Vernunft des Leibes.

"Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du 'Geist' nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.

'Ich' sagst du und bist stolz auf dieses Wort. Aber das Größere ist, woran du nicht glauben willst - dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.
Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser, der heißt Selbst.
In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er."[147)]

Mit der Existenzweise der Verborgenheit kam ein Phänomen zur Beschreibung, das in einer ausgezeichneten Weise mit Krankheit in einem Zusammenhang stehen soll. Ein möglicher Sinn von Krankheit könnte darin zu sehen sein, daß sich die Verborgenheit die der Mensch selbst ist, meldet. Dieses Sich-Zeigen, so wurde weiterhin behauptet, würde nicht nur in psychischen Krankheitserscheinungen zur Gegebenheit kommen, sondern ebenso in den organischen Krankheitsverläufen, also Krankheit ganz allgemein betreffen.
Könnte dieser behauptete Zusammenhang noch mit einigem Recht bei psychischen Erkrankungen seine Gültigkeit erweisen, so erscheint in den manifesten, körperlichen Prozessen eine solche Sicht jeglicher Begründung zu entbehren.

Es ist möglich, eine organische Krankheit nicht nur in der üblichen, objektivierenden Diagnostik und der ihr entsprechenden Behandlungsweise anzugehen. In dieser anderen Weise wird versucht, dem Krankheitsgeschehen dieses Menschen einen Raum in seinem Schicksal einzuräumen. Dabei kann regelmäßig festgestellt werden, daß die Krankheit nicht in zufälliger, unbezüglicher Weise irgendeinmal auftrat, sondern daß sie in einem Zusammenhang mit dem jeweiligen Mensch-Sein steht. Diese andere Zugangsweise zur Krankheit hat zwei unabdingbare Voraussetzungen. Einmal muß der Arzt über diese mögliche Sicht auf Krankheit verfügen. Zum anderen muß beim Patienten eine Bereitschaft gegeben sein, sich zu einem Dialog mit dem Arzt einzulassen, in dem es um sein eigenes Sein in einem wesentlichen Sinn geht. Daß eine solche Behandlungssituation äußerst selten vorkommt, ist noch kein Beweis gegen die in ihr gegebene Möglichkeit einer eigentlichen Erschließung der Krankheit. Zudem müßten die Widerstände und Schwierigkeiten, die sich einer solchen Behandlungsart entgegensetzen, noch eigens auf ihre Herkunft untersucht werden.

In dieser Sicht von Krankheit ergibt sich ein Zusammenhang von Krankheitsgeschehen und Mensch-Sein. Wie ist dieser Zusammenhang zu verstehen?
Der Titel Existenz soll besagen: der Mensch hat zu sein. In diesem Seinsauftrag kann sich Dasein verfehlen. In diesem Verfehlen ist aber mitgegeben, daß es sich finden kann, wenn auch auf einem Weg, der nie zu einem Ende kommt. Mit Verfehlung ist eine Seinsverfehlung gemeint. Das bedeutet einmal die Möglichkeit, daß der Mensch sich in seinem Sein verfehlen kann, was allen faktischen Verfehlungen vorhergeht. Zum anderen entzieht sich dieses Verfehlen einer Festlegung. So kann dieses Verfehlen keine moralische Verfehlung bedeuten, die ihr Richtmaß an einer jeweils herrschenden, festgelegten Form von dem, was getan und nicht getan werden soll, abgenommen hat. Daß sich Dasein verfehlen und auch finden kann, schließt eine Beachtung von Moral, Sitte und Gesetz nicht aus. Die Weisen von eigentlicher und uneigent-

licher Existenz stehen aber in einer anderen Ebene des Verständnisses, in dem die Alleinverbindlichkeit festgelegter Normen ihre absolute Gültigkeit verliert. In diesem Sinne kann sich Dasein verfehlen, ohne daß im geringsten eine Moralforderung verletzt wird, und umgekehrt ist eine Übertretung der Moralforderung noch kein genügender Beweis einer Seinsverfehlung.

Daß sich der Mensch in einer Verfehlung befindet, d.h. daß er diese Verfehlung ist, spricht sich ihm in verschiedener Weise zu. Eine besondere und ausgezeichnete Weise dieses Zuspruchs ist die Krankheit. In der Krankheit erfährt der Mensch, daß es mit ihm nicht stimmt. In seinen leiblichen Bezügen treten Störungen auf, die ihn aus seiner gewohnten Bahn hinauswerfen. Der kranke Mensch existiert anders als vor Eintritt der Krankheit. Das leibliche Geschehen, diese spezifische Art der Störung ist aber dabei keine willkürliche, die in keinem Bezug zu seinem Sein stünde. In der jeweiligen Krankheit spricht sich die Verfehlung in der Sprache der organischen Prozesse aus.[148)] Eine Sprache, die, wenn sie auch unverständlich erscheint, gleichwohl eine eigene Art der Deutlichkeit aufweist.

Es soll nun zunächst auf diesen merkwürdigen Tatbestand eingegangen werden, der sich aus dieser Sicht von Krankheit in Bezug auf die Leiblichkeit ergibt. Wenn die organischen Prozesse tatsächlich in einem unabdingbaren Zusammenhang mit dem Sein des Menschen stehen, dann haben sie offenbar keinen neutralen, eigenständigen Charakter, den die Theorie des Organismus vorgibt. Es kann sich dann nicht um vernunftlose, eigengesetzliche, starr ausgerichteter Verläufe handeln, sondern diese Prozesse müssen in einem Sinngeschehen eingegliedert sein, das eine ganz andere Struktur aufweist. Diese Struktur kam aber bereits zum Vorschein in der Aussage: Ich bin als Leib. Der Mensch existiert leiblich.

Der Zusammenhang von leiblichen Störungen und dem Sein des Menschen wird bereits seit Jahrzehnten in der Medizin gesehen. Die Deutung dieses Zusammenhangs allerdings bewegt sich in einem Horizont, der die Vorstellung des neutral arbeitenden Organismus keineswegs aufgegeben hat. Die Eigengesetzlichkeit der organischen Bereiche kann aber bei dieser These insofern durchbrochen werden, als psychische Vorgänge organische Prozesse beeinflussen können. Eine Krankheit entsteht dann nicht aus dem Bereich des Leiblichen selbst und ist nicht als ein Defekt anzusehen, der allein aus einer Anfälligkeit, Schwäche oder angeborenen Minderwertigkeit der Organfunktion hervortritt. Eine Krankheit ist insofern nicht mehr somatogen, sondern psychogen: Die verursachende Wirkung ist dem seelischen Bereich zuzuordnen.
Die häufigen Erkrankungen des Magens und des Zwölffingerdarms sind in dieser Weise zu einer besonderen Erforschung gelangt. Dabei ergab sich, daß bei den Kranken Eigenschaften wie Ehrgeiz oder Habgier eine besondere Rolle spielen. Die betroffenen Menschen stehen infolge ihres Strebens nach Ruhm oder Profit in einer andauernden Spannung und Überforderung. Diese bewirkt eine Überfunktion der Magen- und Verdauungssekrete, welche ihrerseits bei einer entsprechend lang andauernden Gegebenheit zu Geschwürsbildungen oder sonstigen Gewebeschädigungen führt. Die regelmäßig antreffbaren Charakterzüge haben sogar Anlaß gegeben, von einer "Ulcus-Persönlichkeit" zu sprechen, die eben auf Grund ihrer Eigenschaften von vornherein dafür disponiert wäre, an diesem Bereich der Verdauungsorgane zu erkranken. Der Ausrichtung an der Theorie des Organismus entsprechend, wurden Tierversuche gemacht, die diese Deutung auch auf außermenschlichen Gebieten des Lebendigen bestätigen sollten. Einem Hund wird die Speiseröhre durchschnitten und so in die Halshaut eingenäht, daß keine Nahrung mehr in den Magen gelangen kann. Sie tritt durch eine Öffnung sogleich wieder nach außen. Wird der Hund auf diese Weise längere Zeit hindurch "scheingefüttert",

so treten Magen- und Zwölffingerdarmgeschwüre auf.[149)]

Diese Weise des Vorgehens der Forschung kann als Beleg dafür dienen, wie eine vorgängige Sicht dazu hinleitet, daß beim Menschen angetroffene Phänomene also gleich im Tierreich bestätigt werden müssen. Das Erstaunliche dieses Experimentes liegt darin, daß der anthropomorphe Zugriff auf das Tier dieses Ergebnis zeitigt und daß die Natur auf diese Weise antwortet. Wie steht es aber mit der Aussagekraft eines solchen Ergebnisses? Ohne diesen gewaltsamen, vom Menschen ausgedachten Eingriff, käme das Tier niemals in eine Situation, die der der Experimentkonstellation gleicht. Tiere können lange Zeit hungern, ohne daß nur im entferntesten Störungen der genannten Art aufträten. Eine Spannung oder Überforderung des Tieres kann in keiner Weise aus ihm selbst heraus zustande kommen, weil in seinem Wesen eine solche Möglichkeit nicht gegeben ist.
In einem anderen Fall werden Ratten in eine Trommel gesperrt, die sich dreht. Die Ratten werden dadurch zu einem andauernden Laufen in dieser Trommel veranlaßt. Diese Überbeanspruchung führt zu einer Überlastung des Kreislaufs, die sich in einer enormen Blutdrucksteigerung zeigt. Damit sollte erwiesen werden, daß die heute an erster Stelle heraufgerückten Kreislauf- und Herzkrankheiten von psychischen Angst- und Verkrampfungszuständen herrühren, die wiederum auf die Hetze und Getriebenheit des technischen Zeitalters zurückzuführen sind. Gerade die Anlage dieser Experimente beweist aber in indirekter Weise, daß ein Tier, so wie es das Ergebnis zeigt, niemals erkranken kann. Den Menschen muß man nicht zuerst in eine Experimentiertrommel einsperren und ihn damit in ein gehetztes Tempo seiner Lebensvollzüge versetzen, das besorgt er schon von selbst. Er selbst setzt sich "unter Druck", läßt sich von anderen unter Druck setzen oder wird von den anderen dazu gezwungen. Daß dies aber alles überhaupt möglich ist, daß es dazu kommen kann,

ist in dem Wesen des Menschen begründet und in seinem allein.

Der Begriff der psychogenen Krankheit setzt nach wie vor zwei dinglich gesetzte Bereiche voraus, die in kausaler Weise aufeinander wirken sollen. Wie sollen demgegenüber die Phänomene, die den Anlaß zu der psychogenen Deutung geben, in ein angemessenes Verständnis gehoben werden? Es wurde gesagt: Der Mensch existiert leiblich. Damit ist gemeint, daß sein Sein nicht in verschiedene Bereiche auseinanderfällt, die nachher in einem Wirkungsverhältnis zueinander stehen, sondern der Mensch ist in all seinen Vollzügen dieses Sein. In diesem Sein verhält er sich zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und zu den Dingen. So sind die Bezüge des Essens und des Verdauens keineswegs einem autonomen Vitalbereich vorbehalten; in ihnen spricht sich auf ihre Weise ebenso das Sein des Menschen aus wie in den Bezügen des Denkens.[153)]

Aus der Vielfalt der Weltbezüge, in die der Mensch gestellt ist, soll jetzt eine Gruppe herausgehoben werden. Es geht dabei um eine Demonstration, die an dieser herausgegriffenen Gruppe aufweisen soll, daß die Leiblichkeit des Menschen in alle Weltbezüge hineinverwoben ist.

Bei dieser Gruppe handelt es sich um die Bezüge des "Ergreifens, des Bewältigens und Sich-Bemächtigens der Dinge, das sie kleinkriegen, ihrer Eigenstruktur berauben, sie sich selbst botmäßig machen will." "Diesem besonderen Lebensbezug gehört aber von der genannten Leiblichkeit des Menschen der Magen und der Zwölffingerdarm in ganz betonter Weise zu."[152)] Wenn nun ein Mensch an diesem Bereich seiner Leiblichkeit erkrankt, kann angenommen werden, daß mit seinen Weltbezügen, die mit diesem Bereich in einem Zusammenhang stehen, irgendetwas nicht stimmt. Eine sorgfältige vorgenommene Erhebung des Lebensschicksals dieses Menschen, die nur in der bereits beschriebenen Weise zu einem ausreichenden Ergebnis führt, bestätigt in der Tat diese Vermutung. Die Schwierigkeit einer Darstellung dieses Sachverhaltes besteht

darin, wie nun dieser Zusammenhang von organischen Verläufen und wissentlichen Verhaltensweisen, Willensentscheidungen und bewußten Denkvorgängen zur Beschreibung gelangen soll. Zweifellos ist die naheliegende Deutung des psychogenen Zusammenhangs nicht befriedigend, was auch in wissenschaftlichen Beobachtungen zutage tritt. Wie sollen denn die psychischen Vorgänge in der Lage sein, organische Veränderungen hervorzubringen? Zudem ist es doch keineswegs gewährleistet, daß eine psychische Fehlhaltung zuerst da war und sekundär die leibliche Störung erzeugt. Es könnte sich genauso gut umgekehrt verhalten.[150] In der Aussage: Der Mensch existiert leiblich, gibt es dieses Problem jedoch überhaupt nicht. Von einer primären Gegebenheit von psychischen Vorgängen und einer sekundären von physiologischen oder umgekehrt, kann deswegen keine Rede sein, da der Mensch sein Sein als Ganzer existiert, nicht einmal als Leib und ein andermal als Seele.

Boss begegnet diesem Problem auf folgende Weise: Die Leiblichkeit des Menschen sei ein Austragsmedium des Daseins. Dieses Austragsmedium ist zwar eine unerläßliche Voraussetzung des Daseins überhaupt, ist aber nur ein Medium unter anderen. In diesem Medium tragen sich die Bezüge des Daseins aus, was niemals in einer gegenständlichen Sicht erfaßt werden kann. Da wir dieses Medium "recht eigentlich" selbst sind, werden alle Bezüge des Menschen durch dieses Medium hindurchgehen, ohne darin allein aufzugehen. "Nur weil dem so ist, sehen wir auch das Leibliche so prompt und streng im Sinn der jeweiligen Weltbezüge sich ausrichten, in denen die Existenz eines Menschen gerade aufgeht."[151]

Das Krankheitsgeschehen kann nun in der Weise interpretiert werden, daß das Sein der an Magen und Zwölffingerdarm erkrankten Menschen in den genannten Lebensbezügen zu einem nahezu ausschließlichen Teil aufginge. Das gesamte Dasein dieser Menschen konzentriert sich auf diese Existenzweisen, was eine ungesunde Übersteigerung dieses Bereiches zur Folge hat. Andere

ebenso wesentliche Vollzüge können infolge der Einengung auf einige wenige nicht zur Gegebenheit kommen. Mit dieser Einengung aber, in der die forcierte und alleinige Bewältigung der Lebensaufgabe versucht wird, geht die "krankmachende Aufblähung" dieser Bezüge einher. "Zu einer krankhaften Aufblähung des leiblichen Mediums der Existenz komme es daher, so sagten wir, wenn immer der Austrag eines Lebensbezuges in ihm stecken bleibe, oder wenn der Weltbezug des ganzen Daseins auf ihn allein so überlastet werde, daß sein Austrag auch in dessen leiblichem Anteil auf übersteigerte Weise geschieht."[154)]

In diesem "daseinsgemäßen" Verständnis von Krankheit hat die herkömmliche, naturwissenschaftliche Vorstellung der organischen Abläufe eine einschneidende Veränderung erfahren. Gleichzeitig zeigt sich, daß eine Beschreibung, die versucht, das leibliche Krank-Sein angemessen darzustellen, auf ungemeine Schwierigkeiten stößt. Denn selbst diese Formulierungen, obwohl dies in keiner Weise beabsichtigt sein kann, können noch immer Anlaß zu einer Vermutung geben, daß die organischen Prozesse in einer Art parallelen Weise zu den anderen Bezügen des Daseins ablaufen und sich nur entsprechend zu ihnen einstellen. Daß die oben genannten Weltbezüge des Ergreifens, Bemächtigens, Zu-Packens in einer Verbindung mit den Verdauungsprozessen stehen, kann gar keinem Zweifel unterliegen. Eine "Zuordnung" aber ist nicht nur deshalb schwierig, weil die Seinsart dieser Zuordnung kaum ausreichend zu beschreiben ist, sondern weil diese Zuordnung keineswegs eindeutig ist. Es kann ein Mensch deswegen am Magen erkranken, weil er "etwas nicht verdauen kann", also eine an ihn herangetragene Anforderung nicht übernehmen kann. Wie vielfältig aber kann diese Anforderung ausgeprägt sein und in welchen unerschöpflichen Zusammenhangsmöglichkeiten mit seiner jeweiligen Situation stehen? Die Anforderung kann darin bestehen, daß der Mensch diese an sich selbst stellt und nicht "genug kriegen kann", sie kann genauso von anderen an ihn in

einer Weise herangetragen werden, daß er sie nicht übernehmen kann. Die anderen können ihm etwas zumuten oder etwas antun, ihn "kränken", ihn in seinem Sein verletzen, wobei wieder die Frage auftaucht, ob er das hinnehmen muß oder nicht. Es kann jemand am Magen krank werden, "weil er zu wenig kriegt", weil er aus wiederum vielfältigen Gründen über zu wenig Daseinsmöglichkeiten verfügt. Die genannten Weltbezüge müßten noch um andere erweitert werden, denn auch die "Liebe geht durch den Magen", wobei sich das Geflecht der Möglichkeiten noch vergrößert.
Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich allerdings schon ein nicht zu übersehender Tatbestand. Die organischen Funktionen spielen sich in keinem autonomen Bereich ab, zu dem noch andere Bereiche in unbezüglicher Weise hinzutreten, sie stehen in einem Zusammenhang mit dem Sein des Menschen, d.h. sie sind auf ihre Weise dieses Sein selbst. Dieses Sein aber ist dem Menschen aufgetragen, und deshalb müssen die Organfunktionen von vornherein eine andere Struktur haben als die der Tiere. Keinem Tier ist sein Sein eine Aufgabe, etwas, das es zu verantworten hätte. Dem Tier ist sein Sein vorgegeben, es steht jenseits der Möglichkeit eines Verfehlens oder eines Findens von diesem Sein. Aus diesem Grund kann auch kein Tier krank werden, die Erscheinungen, die im Tierreich als krankhaft bezeichnet werden, müßten in einer anderen Sicht zum Verständnis gelangen.

Der Mensch kann sich in seinem Sein verfehlen. Diese Möglichkeit des Verfehlens ist der Grund der Möglichkeit von Krankheit. In der Krankheit zeigt sich, daß etwas nicht stimmt. Was stimmt nicht? Mit mir stimmt es nicht in meinem Sein. Die Verfehlung kommt in der eigenartigen Sprache der Krankheit zum Ausdruck, d.h. sie ist dieser Ausdruck. Darin ist aber zugleich mitgegeben, daß sich die Verfehlung überhaupt zeigt. Sie kommt zum Vorschein. Es könnte ja auch so sein, daß gar keine solche

Anzeige einer Verfehlung des Daseins möglich wäre. So aber meldet sich etwas im Menschen, was ihm die Möglichkeit nach die Verfehlung zeigt und ihn davon abhalten kann, einen eingeschlagenen Weg fortzusetzen. Es ist so, als wüßte etwas im Menschen besser Bescheid. Daß dieses "Wissen" gerade nicht in seinen bewußten, denkenden Bezügen zur Gegebenheit kommt, sondern sich leiblich äußert, ist gemessen an der weithin verbreiteten Auffassung, die den bewußten Denkvollzügen und Willensentscheidungen des Menschen einen ausgezeichneten Vorrang einräumen und darin sein eigentliches Wesen erblicken, ein Phänomen von Denkwürdigkeit schlechthin.

Dieses bessere "Wissen", diese Vernunft des Leibes, kommt nicht nur im Krankheitsgeschehen zur Geltung. Weder hierbei noch in anderen Möglichkeiten ist dieses "bessere Wissen" einfachhin verständlich. Die Vernunft des Leibes spricht in einer anderen Dimension als die des denkenden Geistes. Das bedeutet aber keineswegs, daß damit eine Beschränkung verbunden wäre, daß der "Leib verglichen mit der Seele das gröbere Gebilde ist";[155] die Leiblichkeit des Menschen verfügt gerade über ein Vokabularium, das jeden Vergleiches spottet.

Krankheit ist von den Charakteren der Behinderung, Beeinträchtigung, des Schmerzes und der Bedrohung von Menschsein begleitet. Eine Bewertung dieser Charaktere, die das Krankheitsgeschehen von vornherein als Übel interpretiert, führt aber in die Irre. Das Abträgliche der Krankheit, die mit ihr verbundenen Qualen, der Leidenscharakter der Krankheit überhaupt, der geradezu zu einer Bekämpfung und Linderung dieses Zustandes herausruft, soll nicht verkannt werden. Gleichwohl können die genannten Charaktere, ohne daß von ihrer Negativität etwas abgestrichen wird, auch so gesehen werden, daß in ihrer unheilvollen Gestalt das Heilvolle zum Vorschein kommt. Gerade die Abträglichkeit der Krankheitsverläufe hat - in mehr oder weniger deutlicher Ausprägung - zur Folge, daß eine Fortsetzung der bisherigen Existenzweise nicht möglich ist. Wird Krankheit nicht von vorn-

herein bekämpft und damit ihres eigentlichen Sinngehaltes beraubt, sondern erst einmal zugelassen, was eine erforderliche Behandlung keineswegs ausschließt, dann könnte sich zeigen, was mit der Krankheit in dem jeweiligen Dasein gemeint war. In diesem Sinn wäre auch eine mögliche und eigentliche Heilung zu verstehen. Krankheit stellt dann ein Geschehen dar, daß das Dasein in einem Durchgang zu diesen Möglichkeiten hingeführt wird, die es bislang nicht finden konnte oder die es bisher zu ergreifen verabsäumt hat. Die Bezüge, um die es sich dabei handelt, sind im Abschnitt III bereits zu einer Darstellung gelangt. Diese Darstellung erhob keinen Anspruch auf Vollständigkeit, es konnte jedoch deutlich werden, was unter uneigentlicher Existenz verstanden werden soll. Diese Weise des Verfehlens von Mensch-Sein zeigt sich in der Krankheit. Daß dabei nicht an ein Verfehlen im moralischen Sinn gedacht ist, wurde mehrfach betont. Die Krankengeschichten steuern dabei in nicht seltener Weise Belege dafür bei. Menschen werden häufig deswegen krank, weil sie einer überstrengen Moralforderung gerecht zu werden versuchen, wobei sie gerade dadurch in eine Seinsverfehlung geraten.

Krankheit kann auch unter dem Aspekt der Stellvertretung verstanden werden. In der Weise der Krankheit ist das jeweilige Dasein diese Verfehlung seines Seins. Das bedeutet, daß die verabsäumten, nicht zugelassenen oder verfehlten (ontisch-faktisch verstanden) Bezüge in der Weise des kranken Mensch-Seins ausgetragen werden. Das Krankheitsgeschehen steht gleichsam stellvertretend für diese Bezüge. Dem Menschen ist in der leiblichen Krankheit die Schwere und Untragbarkeit seines Seins abgenommen. Das ist wiederum ein Hinweis auf die ganz eigenartige Verfaßtheit der menschlichen Leiblichkeit.
Dieses Phänomen kommt bereits in jenen Zuständen zum Vorschein, die mit Ohnmacht bezeichnet werden. In der Ohnmacht wird dem Mensch-Sein eine unzumutbare Belastung abgenommen. Wäre der

Mensch der vollen Wucht eines Ereignisses ausgesetzt, das in seinem plötzlichen Auftreten das Fassungsvermögen und die Möglichkeit einer Bewältigung übersteigt, so müßte er in seinem Sinn tiefgreifende Schädigungen erfahren oder gar zugrunde gehen. Die Ohnmacht aber ermöglicht, über die Situation in der Weise zunächst hinwegzukommen, daß sie nicht mehr wahrgenommen zu werden braucht. Diese Möglichkeit besteht allerdings nur vorübergehend. Diese Spanne aber kann genügen, um die Bewältigung der Situation zu gewährleisten.
In einer Analogie dazu wäre auch das Krankheitsgeschehen zu verstehen. Krankheit kann in der Weise eine heilvolle Funktion ausüben, indem dem Menschen Anforderungen abgenommen werden, die seine Möglichkeiten, zumindest für die jeweilige Situation übersteigen. Mit der Seinsverfehlung ist gemeint, daß der Mensch sich in seinem Sein verfehlt hat. Das muß aber nicht unbedingt bedeuten, daß er allein die Schuld trägt an dieser seiner Verfehlung. In keineswegs seltener Weise sind es die anderen, die ihm seine eigenen Möglichkeiten in der Weise verstellen, daß er von sich aus gar nicht in der Lage ist, diese wahrzunehmen.

Der Mensch kann durch äußere Umstände, die er selbst nicht herbeigeführt hat, (Familie, Erziehungssituation, diktatorische Staatsgewalt, Gefangenschaft) in eine Einengung seines Seins geraten. Diese Einengung kann so geartet sein, daß er daran zugrunde geht. Weitaus häufiger aber kann die Erkrankung als helfendes Geschehen für die Bezüge eintreten, die nicht mehr oder noch nicht übernommen werden können. Diese stellvertretende Funktion der Krankheit kann nicht nur so verstanden werden, daß durch die Krankheitssituation an sich, die Pflege- und Hilfsbedürftigkeit eine Änderung der Lage eintritt. In dem Krankheitsgeschehen ist dies zwar alles eingeschlossen, das Geschehen der Krankheit reicht aber weiter.
In anderer Weise könnte ein Mensch in ebensolchen äußeren Umständen eine Einengung seines Seins erfahren, wäre aber von sich aus in der Lage, die Situation zu verändern. Da er die Last die-

ser Bewältigung nicht übernehmen will, erspart ihm die Erkrankung diese Last. Auf dieser Ebene könnte von einer "Flucht in die Krankheit" gesprochen werden. Die unbedenkliche Verwendung dieser Bezeichnung kann jedoch leicht zu falschen Beurteilungen führen. Wenn jemand vor einer fälligen, wichtigen Entscheidung krank wird und diese Entscheidung damit aufgehoben oder aufgeschoben wird, so kann eben erst aus der jeweiligen, schicksalsmäßigen Lebenssituation heraus beurteilt werden, ob die Fähigkeit für diese Entscheidung ausgebildet war oder ob ein besseres Wissen durch die Krankheit sprach, das davon wußte, daß die Konsequenzen einer solchen Entscheidung hätten nicht getragen werden können.

Gerade bei schweren Erkrankungen ist der Stellvertretungscharakter der Krankheit oft in einer nicht mehr faßbaren Weise zu verstehen. Warum gerade diesem Menschen Möglichkeiten seines Seins versagt wurden, über die andere in selbstverständlicher Weise verfügen, diese Frage weist auf Bereiche der Krankheit hin, die sich einem Verständnis überhaupt entziehen.
Da der Aspekt der Stellvertretung von Krankheit einem naturwissenschaftlich ausgerichteten Denken vollkommen unzugänglich ist, kann es nicht verwundern, wenn Erscheinungen, die bei schweren Operationen auftreten, nicht verständlich werden. Der modernen Herzchirurgie ist es heute möglich, manuelle Eingriffe an dem Herzen vorzunehmen.[156)] Verwachsene Klappen werden gedehnt oder sonstige Hindernisse des Blutstroms beseitigt. Der "Fehler" dieses Organs kann auf diese Weise behoben werden. Einem "gesunden" Zustand des Erkrankten dürfte nichts mehr im Wege stehen. Nach einer derartigen Operation wurden jedoch Menschen, die vor dem Eingriff in dieser Hinsicht vollkommen unauffällig gewesen waren, von psychoseartigen Zuständen heimgesucht, und einige setzten ihrem Leben kurz nach der Operation ein Ende. Es ist naheliegend, daß Erklärungen für diese seltsame Erscheinung in organischen Ursachen, die mit dem schweren Ein-

griff in einer Verbindung stehen - wie einer Hirnanämie, gesucht werden. Sie führen aber zu keinem befriedigenden Ergebnis.

Wenn es allerdings gelänge, die Vorstellung des Leibes als Organismus aufzugeben, könnte der Blick dafür frei werden, was sich in diesen unheimlichen Erscheinungen zeigt. Sie dürften überdies weitaus häufiger auftreten, als medizinischen Berichten zu entnehmen ist, da sie überhaupt nicht in das Beobachtungsfeld rücken. Bei diesen Eingriffen wird den Menschen dieses Geschehen gewaltsam und plötzlich weggenommen, was bisher stellvertretend, "in heilsamer Weise" für all die Seinsbezüge eingetreten war, die der jeweilige Mensch, aus welchen Gründen nun immer, nicht übernommen hatte. Kann es hierbei verwunderlich sein, wenn dem Dasein eine Bewältigung seines Seins nicht mehr gelingt? Die Konfrontation, die in solchen Eingriffen zustandekommen muß, ist schlechthin unvorstellbar.

Der Mensch steht dabei in einem Verhältnis zu sich selbst, in dem die tiefe Verborgenheit seiner selbst, die sich in der Krankheit gezeigt hatte, mit einem Mal mit Gewalt aufgerissen wird. Die Schwere der Krankheiten weist auf die Tiefe der Verborgenheit hin. Je unzugänglicher daher Organe oder auch Krankheitsverläufe sind, desto tiefer muß die Verborgenheit vermutet werden. Der Mensch ist dabei gleichsam vor den Möglichkeiten geschützt, denen er nicht gewachsen ist, sei es in der Weise der Abkehr oder in einer anderen, die er nicht zu verantworten hat.

Der beschriebene Sachverhalt tritt bei anderen leiblichen Krankheitserscheinungen auch auf, nur ist er dabei noch mehr verdeckt, da der Grad der Verborgenheit ein anderer ist und deswegen eine Bewältigung der krankheitsfreien Seinsweise leichter möglich ist. Die häufigste Folge der gewaltsamen "Heilungen" der technischen Medizin, seien sie durch chirurgische Eingriffe oder medikamentöse Behandlung erreicht, dürfte aber darin zu sehen sein, daß die Krankheit entweder in der gleichen oder in

einer anderen Gestalt wiederkehrt.
Das Krankheitsgeschehen steht stellvertretend für anderes. Die kranke Existenzweise ermöglicht dem Dasein ein Sein, in dem es in je und je verschiedener Weise manche seiner Möglichkeiten nicht übernehmen muß. Gleichwohl bleibt aber diese Weise des Daseins in der Krankheit und muß die Abträglichkeit der Krankheit tragen. Mitunter wird das Ertragen der Krankheit selbst eine eigentliche Möglichkeit von Mensch-Sein darstellen. Ansonsten aber weist die Abträglichkeit ständig darauf hin, daß die eigentlichen Möglichkeiten in anderer Weise übernommen werden sollen, sie stellt den fortwährenden Charakter des Anstoßes bei, aus dem das Streben nach Gesundheit entspringt.

Der Sinn von Krankheit, so wurde gesagt, wäre darin zu finden, daß der Mensch die Verborgenheit, die er selbst ist, zu einer möglichen Offenbarkeit bringt. Die Überwindung der Verborgenheit gelingt jedoch nicht durch einen gewaltsamen Zugriff. Es bedarf der heilenden Kraft einer echten Begegnung von Arzt und Patient, in der in zuträglicher Weise dem Menschen sich zusprechen kann, was bisher die Krankheit übernahm. Dieses Offenbar-Werden ist mit keinem greifbaren, objektiven Wissen, das weitergereicht werden könnte, zu vergleichen. Es handelt sich dabei um die zwar ganz einfache, gleichwohl aber ganz unselbstverständliche Einsicht in den Seinsauftrag des Menschen, der sich in jeweiliger Einmaligkeit bei jedem Menschen wiederfindet.

Anmerkungen

1. F. Büchner, Lehrbuch der allgemeinen Pathologie, München-Berlin 1950, Bd. 1, S. 12.

2. W. Schnell, Aktuelle Probleme der Volksgesundheitspflege, Kongreßbericht der deutschen Zentrale für Volksgesundheitspflege, Frankfurt 1958.

3. Zitiert nach H. Schaefer, Die Medizin heute, Piper, München 1963, S. 91.

4. F. Hartmann, Artikel Gesundheit und Krankheit, Fischer Lexikon 1959, Bd. I, Medizin, S. 172.

5. Zitiert nach K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Springer, Berlin-Heidelberg 1948, S. 655.

6. H. Schaefer, a.a.O., S. 107 f.

7. A. Jores, Der Mensch und seine Krankheit, Ernst Klett, Stuttgart 2. Aufl. 1959, S. 7.

8. a.a.O., S. 155 und 156.

9. a.a.O., S. 106 f.

10. K. Jaspers, a.a.O., S. 652.

11. V.E.v. Gebsattel, Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung, in: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, S. 361 f.

12. H. Schaefer, a.a.O., S. 133.

12a. A. Jores, Ebd. S. 18.

13. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Francke Verlag, Bern und München, 2. Auflg. 1962, S. 12.

14. a.a.O., S. 16.

15. a.a.O., S. 37 Anm. 1.

16. a.a.O., S. 47.

17. E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, H. Bouvier u. Co., Bonn 1952, 5. Aufl., S. 2.

18. a.a.O., S. 20.

19. Zitiert nach Rothacker, a.a.O., S. 33.

20. a.a.O., S. 35.

21. a.a.O., S. 38 f.

22. a.a.O., S. 28.

23. a.a.O., S. 40.

24. a.a.O., S. 73.

25. a.a.O., S. 75.

26. a.a.O., S. 76.

27. a.a.O., S. 27.

28. a.a.O., S. 158.

29. a.a.O., S. 159.

30. a.a.O., S. 159.

31. A. Gehlen, Anthropologische Forschung, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Bd. 138, 1963, S. 17.

32. a.a.O., S. 17.

33. a.a.O., S. 16 f.

34. A. Gehlen, Der Mensch, Athenäum Verlag, Frankfurt-Bonn, 7. Aufl. 1962, S. 13.

35. a.a.O., S. 9.

36. a.a.O., S. 14.

37. a.a.O., S. 16.

38. a.a.O., S. 20.

39. Damit ist eine wesenhafte Begegnung gemeint. Es ist natürlich nicht zu bestreiten, daß der Mensch insbesondere mit Haustieren eine Beziehung aufnehmen kann. Diese steht aber jenseits von der Möglichkeit, daß zwei Menschen sich derart begegnen können, daß sie einander offenbar werden. Eine solche Unterscheidung setzt voraus, daß von einer solchen Begegnungsart, die keineswegs selbstverständlich ist, gewußt werden kann.

40. F.J.J. Buytendijk, Mensch und Tier, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Bd. 74, 1958, S. 90.

41. Diese Harmonie bleibt bestehen, auch wenn es einen "Kampf ums Dasein" gibt. Dieser wiederum anthropomorphe Begriff ist dem tatsächlichen Geschehen des "Fressens und Gefressen-Werdens" im Tierreich unangemessen.

42. In Anbetracht der Tatsache, daß "Existenz" und "existieren" zu einer verbreiteten Anwendung gelangt ist, in welcher häufig diese Bezeichnungen in einer verschwommenen Bedeutung gebraucht werden, wäre es angebracht, auf eine Verwendung dieser Begriffe überhaupt zu verzichten. Wenn hier nichtsdestoweniger von ihnen Gebrauch gemacht wird, so geschieht dies aus der Überlegung heraus, daß jegliche Wortbedeutung in einem Wesensbereich dem Schicksal der Nivellierung ausgesetzt bleibt. Es ergibt sich hieraus, daß an der mühevollen Anstrengung einer ursprünglichen Aneignung von geschaffenen Begriffen nichts abgestrichen werden kann. Wenn hier und im folgenden "Existenz" verwendet wird, so ist dies in dem Sinn zu verstehen, wie M. Heidegger in "Sein und Zeit" diesen Begriff dargelegt hat. Existenz bezeichnet die besondere Seinsverfassung des Mensch-Seins und hebt sie von der Seinsweise der Vorhandenheit der bloßen Dinge (Gegenständlichkeit), der Zuhandenheit der Dinge des täglichen Umgangs und dem Leben der Pflanzen und Tiere ab. Entsprechend zu "Existenz" und "existieren" sind auch die Bezeichnungen "Dasein" und "Mensch-Sein" zu verstehen, ebenso, wenn gelegentlich "der Mensch" gebraucht wird. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sind die je anders lautenden Interpretationen von "Existenz" bei K. Jaspers und J.P. Satre von der obigen zu unterscheiden.

43. Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen 1957. Hier ist dieses Verständnis mit "Man" bezeichnet und ausführlich dargestellt. S. besonders S. 126, das alltägliche Selbst-Sein und das Man.

44. Die folgenden Interpretationen von Stimmung, Gewissen und Tod nehmen ihren Ausgang von den Beschreibungen der Phänomene, wie sie in M. Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., gegeben worden sind.

45. Der Einwand, der sich dagegen erheben möchte, daß eine philosophische Untersuchung sich der "bloßen Stimmung" ausliefert, alles subjektivistisch auflöst (wo bleibt denn dann der solide Kern des Menschen?), die die doch offenbare Flüchtigkeit der Stimmungen nicht wahrhaben will, ist verständlich. Gleichwohl ist der Sachverhalt nicht ernsthaft zu bestreiten, daß Mensch-Sein immer in einer Stimmung

ist. Die Flüchtigkeit der Stimmungen gilt zudem in gar keiner Weise ausschließlich. In der Stimmung kann das Dasein mit anhaltender Wucht bedrängt werden.

46. Vgl. O.F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, Klostermann, Frankfurt 1956, 3. Auflg. S. 100. Hier wird die zerstörende Wirkung und zersetzende Kraft der gedrückten Stimmungen beschrieben. "Nicht durch Zufall liegt ja schon sprachlich in der Bezeichnung der trüben Stimmung ein beachtenswerter Doppelsinn angedeutet."

47. O.F. Bollnow, a.a.O., S. 78 f. Vgl. auch S. 78: "Die Größe der existenzphilosophischen Anthropologie liegt in ihrer Unbedingtheit, ihrem Ernst und ihrer Strenge, vor der alle freundlicheren Seiten des Lebens als unernst und unverantwortlich verblassen, vor der sie von vornherein als von geringerer Tiefe erscheinen."

48. Für die oben erwähnte Auffassung, daß die gehobenen Stimmungen einer Abwertung unterlägen, zitiert Bollnow a.a.O., S. 78 M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 22. "Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Dahintreibens."

Freude bezieht sich m.E. dabei auf "beruhigtes Dahintreiben", so daß gelesen werden müßte: Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude des beruhigten Dahintreibens. Mit dieser Weise von Freude ist nicht die echte Wesensgestalt von Freude gemeint.

49. Diese besondere Stimmung der Angst wäre gegen andere, ähnlich erscheinende Stimmungen, wie Furcht, Ängstlichkeit, Phobie, abzugrenzen. Dies kann aber hier nicht unternommen werden.

50. Vgl. M. Heidegger, a.a.O., S. 42 ff, S. 130, S. 175 ff.

51. Der Name "Lebensversicherung" erweckt den Eindruck, als sei damit das Leben gegen den Tod versichert. Lebensversicherung ist aber eigentlich eine Todesversicherung, denn der Versicherungsfall tritt erst beim Tod des Versicherten ein. Es kann zwar die Versicherungssumme schon bei Lebzeiten zur Auszahlung gelangen, aber für diesen Fall ist die Versicherung im strengen Sinn nicht abgeschlossen. Es gibt zwar auch "Todesfallversicherungen", die nur auf den Tod abgestimmt sind, aber sie tauchen im öffentlichen Sprachgebrauch nicht auf.

52. R. Guardini, Die Annahme seiner selbst, Werkbund-Verlag Würzburg 1960, 4. Aufl.

53. Vgl. M. Frisch. Stiller. In dem Roman kommt der Auseinanderfall von Selbstsein und Bestimmtsein als soziales Selbst in der Figur von Stiller in überzeugender Weise zum Ausdruck.

54. K. Jaspers, Philosophie II, Existenzerhellung, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, 3. Aufl. S. 34.

55. Eine Bemühung um ein Bedenken des Selbst hat aber auch nichts mit dem immer wiederkehrenden Mißverständnis zu tun, das meint, eine solche wäre eine egozentrische Beschäftigung mit sich selbst, die in einem Akt der Selbstbespiegelung verharrt, sich darin auf die Innerlichkeit zurückzöge und eine Verbindung mit der Welt aufgegeben habe.

56. K. Jaspers, a.a.O., S. 44. "Das Wunderbare, das einzige eigentlich Seiende, das mir begegnet, ist der Mensch, der er selbst ist."

57. "Im hippokratischen Werk beginnt die philosophische Auseinandersetzung zwischen allgemeinen und einzelnen zu Gunsten der allgemeinen philosophischen Begrifflichkeit, ohne die das notwendig typisierende Denken des Arztes nicht auskommen kann." W. Leibbrand u.A. Wettley, Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie. K. Alber, Freiburg-München 1961, S. 34.

58. Der Begriff der Funktion kommt dabei in dieser Denkweise in eine eigenartige Vorrangstellung. "Der Begriff der Funktion ist von den Wissenschaften allmählich unerhört präzisiert worden und hat in der Physiologie, Physik und Mathematik eine Schärfe bekommen, die niemand übergehen kann. Die theoretische Physik hat überdies seine Macht so sehr erweitert, daß er Begriffe wie Materie, Kraft und Anschauungen wie Raum, Zeit, Bewegung in sich aufgesogen und aufgelöst hat. Hier zeigt sich eine Art Omnipotenz des Funktionsbegriffes, die schließlich auch für Physiologie und Biologie musterhaft bleibt." V.v. Weizsäcker, Pathosophie, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956, S. 42.

59. Problemgeschichtliche Untersuchungen liegen vor in den Werken von P. Christian, Das Personverständnis im modernen medizinischen Denken. Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademie, J.C.V. Mohr (Paul Viebeck), Tübingen 1952. W. Leibbrand und A. Wettley, Der Wahnsinn, a.a.O., und Heilkunde. Eine Problemgeschichte der Medizin. Karl Alber, Freiburg-München. P. Lain-Etralgo, La historica clinica, Madrid 1950.

60. "Es ist eine stillschweigend angenommene Meinung, daß die Medizin erst in dem Augenblick aus dem Stadium uferloser Spekulationen oder grober Empirie heraustrat und anfing, eine Wissenschaft zu werden, als sie begann, sich den Erfahrungsbegriff der exakten Naturwissenschaft zueigenzumachen. Der Ausspruch Naunyns: 'Die Heilkunde wird (exakte) Naturwissenschaft sein. oder sie wird gar nichts sein' umreißt dieses Programm der Medizin". Th. v. Uexküll, Der Mensch und die Natur, Francke, Bern, 1953, S. 48. Der zitierte Satz von Naunyn war das Thema seiner Antrittsvorlesung in Dorpat 1869.

61. "Wir folgen nur dem Beispiel der exakten Naturwissenschaft, welche immer mehr das Dinghafte und Stoffliche möglichst in (mathematisch) funktionale Beziehungen zwischen den Vorgängen auflöst, wenn wir auch auf unserem Gebiet die materielle Dauerform, das organische Substrat hinter dem biologisch funktionellen, dem vitalen Geschehen, dessen bloßer Niederschlag jene sind, zurücktreten lassen." F. Kraus, Pathologie der Person, 1919, zit. nach Christian a.a.O., S. 32.

62. "Die technische Biologie sah nun gar keinen grundsätzlichen Unterschied mehr zwischen 'Leben' und 'toter' Materie. Der Lebensprozeß wurde in dieser Theorie zu einem bloßen, komplizierten, physikalisch-chemischen Vorgang, die Organismen zu Maschinen von wesentlich gleicher Struktur, wie irgendein im Raum ausgedehntes physikalisches System." M. Boss, Einfürhung in die psychosomatische Medizin, Huber, Bern und Stuttgart 1954, S. 17.

63. Th. v. Uexküll, a.a.O., S. 56.

64. "Freilich gibt es da im Hausbrauch der Medizin einige Flickbegriffe, die man einsetzt, wenn man nichts Rechtes weiß: Vor allem den Begriff der Anlage oder Konstitution. Soweit diese Flickbegriffe etwas einigermaßen regelmäßig Wiederkehrendes bezeichnen, sprach man von Vererbung, und ich leugne nicht, daß die Vererbungswissenschaft viele wichtige Tatsachen entdeckt und daß sie gute Verbindungen zur experimentellen Biologie hat. Aber damit, daß etwas vererbt wird, ist noch nicht erklärt, wenn und warum es entstand." V.v. Weizsäcker, a.a.O., S. 219.

65. Diese Sicht von Krankheit findet im Verhalten vieler kranker Menschen ihren Ausdruck, die unbedingt darauf aus sind, daß bei ihrer Krankheit "etwas", nämlich ein handfester Befund, gefunden wird. Die Kranken geraten häufig in ernste Beunruhigung, wenn die Suche nach einer organischen Störung nicht von Erfolg begleitet ist.

66. Die organische Ursache wurde in mikroskopischen Veränderungen der Gehirnstruktur vermutet.

67. S. Freud, Gesammelte Werke, VIII, Imago Publishing Co. London 1943, S. 6.

68. "Er (Freud) verläßt also sein bisheriges Gebiet, die Hirnanatomie, und wendet sich dem Problem zu, dem seit einiger Zeit sein großes Interesse gilt, der Hysterie. Dabei ist nun die Art seiner Zuwendung wesentlich. Freud ist mutig genug, die hirnanatomischen Vorstellungen beiseite zu lassen und mit allen Mitteln, vor allem mit der verpönten Hypnose, der Phänomene habhaft zu werden." G. Bally, Einführung in die Psychoanalyse Siegmund Freuds, Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Bd. 131/132, Rowohlt 1961 S. 12.

69. "Doch war es noch kaum je die Sache der Pioniere selbst, die, wie Freud, in stürmischem Vordringen geistiges Neuland aufbrachen, sich zugleich auch schon mit zureichender Sorgfalt auf die eigentliche Natur ihres Tuns zu besinnen und ihre Entdeckungen denkerisch angemessen zu erfassen." M. Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalytik, Huber, Bern und Stuttgart 1957, S. 28.

70. Dieser Sachverhalt kehrt als untergründiges Geschehen in der Schwierigkeit der Freud-Interpretation wieder. Vgl. dazu die Darstellung der Problematik von M. Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalytik, a.a.O.,

71. Vgl. S. Freud, Bd. 7, a.a.O., XII. Vorlesung, S. 265.

72. M. Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 34.

73. M. Boss, Ebenda. S. 34.

74. "Nachdem wir erkannten, daß die sogenannte Psychogenie der organischen Krankheiten nicht recht gelingt; nachdem wir dann merkten, daß auch die Vertiefung der trivialen und der zu oberflächlichen Bewußtseinspsychologie zu einer Tiefenpsychologie, sowie die Übernahme der Psychoanalyse die so erwünschte psychosomatische Medizin nicht herbeibringt; ... - nach alledem hat sich die sogenannte Biographik als ein ganz guter Weg ergeben, um im Verständnis der Krankheiten einen weiteren Schritt zu tun und an den Stellen, die von der klassischen Pathologie nicht geklärt werden konnten, weiterzukommen." V.v. Weizsäcker, Pathosophie, a.a.O., S. 241.

75. Th. v. Uexküll, Der Mensch und die Natur, a.a.O., S. 60.

76. "Denn noch ist der Glaube allmächtig und gilt als besonders fortschrittlich, der meint, menschliches Kranksein sei schon angemessen verstanden, wenn den körperlichen oder somatischen Untersuchungsbefunden immer sogleich auch die Erhebungen hinzugefügt würden, die der Seele oder 'der Psyche' als dem zweiten menschlichen Untersuchungsobjekt abgerungen werden können." M. Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 9.

77. Vgl. F. Alexander, Psychosomatic Medicin, its Principles and Applications, New York 1950.

78. L.v. Krehl, Entstehung, Erkennung, Behandlung innerer Krankheiten. Leipzig 1930, 13. Aufl., 1. Teil, Vorwort.

79. Vgl. Die pathischen Kategorien in V.v. Weizsäcker, Pathosophie, a.a.O., 12. Kapitel, S. 60.

80. W. Kütemeyer, Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1963, S. 23.

81. V.E. v. Gebsattel, Zeitbezogenes Zwangsdenken in der Melancholie, Versuche einer konstruktiv-genetischen Betrachtung der Melancholie-Symptome. Nervenarzt I, H. V, 275 - 287, Springer, Berlin 1928.

82. Vgl. hierzu V.E. v. Gebsattel, Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie, a.a.O.
E. Strauß, Geschehnis und Erlebnis, zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Rentenneurose, Springer, Berlin 1930.

83. Vgl. L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Reinhardt, München-Basel 1962, 3. Aufl.
M. Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O.

84. Vgl. R. Siebeck, Medizin in Bewegung, Thieme 1949.

85. Th. v. Uexküll, Der Mensch und die Natur, a.a.O., S. 67 f.

86. "Erst recht 'Krankheiten', die als eigenständige Wesen für sich vorkommen würden. Der Magen und die Magenkrankheit, die Gedanken und die Gehirnerweichung sind bloß gedachte, unwirkliche Abstraktionen. Nicht ohne Vorbedacht wurde denn auch das Wort 'Krankheit' regelmäßig zwischen Anführungszeichen gesetzt und damit auf die Fragwürdigkeit dieses Begriffes hingewiesen." M. Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 41.

87. Vgl. dazu "Um es gleich zu sagen: Es gibt eine richtige und eine falsche Wiedergabe des Wirklichen, und die Physiologie, gerechnet etwa von Haller bis zur Gegenwart gibt die wirklichen Vorgänge im Organismus nach meiner Ansicht falsch wieder..... Selbstverständlich kann man eine Uhr richtig ablesen; aber wenn die Uhr falsch geht, sind die Zeitangaben trotzdem falsch." V.v. Weizsäcker, Pathosophie, a.a.O., S. 138.

88. Die angeführten technischen Untersuchungsmethoden sind aber nur ein herausgegriffenes, besonders augenfälliges Beispiel für die vorgängige Sicht, unter der weithin Krankheit verstanden wird. Dieser kausal-mechanische, gegenständlich-vorstellende, auf greifbare Ursachen bezogene Denkhorizont reicht natürlich viel weiter und bildet vor allem auch die entsprechenden Therapiemaßnahmen aus. Die Krankheitseinteilungen in organ- oder ablaufbezogene Funktionseinheiten, die Systematik der Pathologie beruht auf diesem Krankheitsbegriff, der dem obigen Denkhorizont entstammt.

89. H. Müller-Eckhard, Die Krankheit nicht krank sein zu können. Klett, Stuttgart 1955, S. 67.

90. "Ganz zum Schluß wäre noch darauf hinzuweisen, daß sogar Kurt Schneider offenbar bereit ist, die vitale Traurigkeit als das Symptom ersten Ranges bei der Depression aufzugeben und sogar die körperlichen nicht begründbaren Psychosen als im Bereich der Form im aristotelisch mittelalterlichen Sinne (anima forma corporis) sich vollziehend anzusehen. Er würde sich damit wohl endlich bereit finden, selbst an dem teilzunehmen, was er kürzlich als unaufhaltsames Schicksal der Wissenschaft unserer Tage dargestellt, wenn auch als Zerfall echter Wissenschaft beklagend und mit allen Kräften noch verhindern zu müssen gemeint hat: Dem Eindringen, wie er nämlich sagt, der Theologie in die Physik, der Existenzphilosophie in die Psychiatrie und der Moral- und Psychologie in die Innere Medizin." W. Kütemeyer, Körpergeschehen und Psychose, Enke, Stuttgart 1953, S. 9. Vgl. dazu Nervenarzt 1949, 20. Jahrg., H. 5.

91. M. Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 10.

92.. Platon, Phaidon, 66 b - c, 66 d + e, 67 a + b.

93. Platon, Charmides, 156 e - 157 d.

94. Aristoteles, Metaphysik Z, 1029 b.

95. Aristoteles, Über die Seele, 434 a.

96. Ebd. 434 b.

97. Ebd. 429 a b, III. Buch, 4. Kapitel.

98. J. Hessen, Lehrbuch der Philosophie, 3. Bd.: Wirklichkeitslehre, Ernst Reinhardt, München-Basel 1950, S. 197.

99. Platon, 7. Brief 341 b - 3.

100. R. Descartes. Meditationes de prima philosophia, Meditatio VI, IX.

101. a.a.O., Med. III, XI.

102. a.a.O., Med. VI, XII.

103. a.a.O., Med. VI, XIII.

104. a.a.O., Med. VI, XIII.

105. a.a.O., Med. VI, XIII.

106. M. Scheler, die Stellung des Menschen im Kosmos, a.a.O., S. 74.

107. a.a.O., S. 74.

108. a.a.O., S. 73.

109. a.a.O., S. 80.

110. a.a.O., S. 42.

111. Anatomie in unserem heutigen Sinn gibt es ja erst, seit das gegenständliche Denken des Leibes sich in der Wissenschaft verwirklicht hat.

112. J.P. Satre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt 1962, S. 398.

113. a.a.O., S. 398.

114. a.a.O., S. 400.

115. a.a.O., S. 405.

116. a.a.O., S. 446.

117. Vgl. a.a.O., S. 449.

118. a.a.O., S. 451.

119. F. Alexander, Psychosomatic Medicin, its Principles and Applications, New York 1950, S. 36 ff. Zit. nach Boss, Einführung in die Psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 35.

120. M. Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 36 f.

121. Vgl. F. Dunbar, Emotions and Bodily Changes, Columbia Univ. Press New York 1945. Mind and Body. Psychosomatic Medicin, Random House, New York 1954.

122. S. auch S. 39.

123. Die Philosophie selbst stellt in manchen ihrer Darlegungen das Herz des Menschen in den Mittelpunkt. Pascal, Augustinus.

124. L. Binswanger, Vom anthropologischen Sinn der Verstiegenheit. in: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. II, Francke Bern, 1955, S. 241, Anm. 1.

125. L. Binswanger, Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie, a.a.O., S. 267.

126. a.a.O., S. 273.

127. Vgl. zum folgenden Abschnitt L. Binswanger, Die manische Lebensform. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze Bd. 2, a.a.O., S. 252.

128. a.a.O., S. 259.

129. Vgl. Das gleichnamige Buch von Hans Gödan, Furche-Verlag, Hamburg 1964. Hier wird der Versuch gemacht, von christlich-theologischer Sicht aus das Fortschrittsideal der naturwissenschaftlichen Medizin eines leidfreien Menschen ohne Krankheit einzuholen.

130. V.v. Weizsäcker, Der Arzt und der Kranke, "Die Kreatur", Jg. 1, H. 1, 1926.

131. In der Terminologie von M. Heidegger würde diese besondere Kategorie "Existenzial" bedeuten. Die Bezeichnung Kategorien, wie Heidegger sie versteht, wäre nur auf den Seinsbereich der vorhandenen Dinge anzuwenden.

132. In dem manisch-depressiven Irresein spricht sich dieses paradoxe Verhältnis in der extremen Weise der Krankheit aus.

133. Dieser Auseinanderfall von Mensch-Sein zeigt sich wiederum in extremer Weise in der Krankheit der Schizophrenie.

134. "Die Statistiken berichten uns, daß die Krankheiten, die noch vor 50 Jahren die Hauptschuld am Sterben der Menschen trugen, etwa Typhus und Diphtherie, heute nicht einmal mehr unter den zehn wichtigsten Todesursachen figurieren. Dagegen wächst die Zahl der sogenannten Organneurosen und der sogenannten idiopathischen und essentiellen Körperkrankheiten ins Unermeßliche. Sie stellen jedenfalls zahlenmäßig schon alle Infektionskrankheiten, alle bösartigen Geschwülste, ja alle hinsichtlich ihrer therapeutischen Angreifbarkeit naturwissenschaftlich zureichend durchschaubaren Gesundheitsstörungen zusammen wiet in den Schatten." M. Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 29.
Um dieses Problem zureichend behandeln zu können, müßte die Geschichte der Krankheit geschrieben werden, die das Auftreten und die Gestalten der Krankheit in einem Zusammenhang mit dem jeweils herrschenden Selbstverständnis des Menschen sieht.

135. Daß ein Ausweichen trotzdem möglich ist, wird noch erörtert werden. Aber ist aber der Sachverhalt gemeint, daß mit dem Krankheitsgeschehen bereits etwas unübersehbar auftritt, welche Interpretation auch immer gegeben wird, mit dem der Mensch in ein Verhältnis treten muß. Innerhalb dieses Verhältnisses erst ist ein Ausweichen möglich, was bedeutet, daß es sekundären Charakter hat.

136. Vgl. die Krankengeschichte eines Arztes bei R. Siebeck, Medizin in Bewegung, a.a.O., S. 17 f. und besonders S. 22: "Mit der Diagnose wurde das ganz anders: selbst unerhebliche Mißempfindungen erinnerten ihn an das Ulcus, durch das er sich in seiner Existenz bedroht fühlte. Er ist als Kranker gezeichnet, das greift tief und durchaus nicht nur an die 'Laune', es greift in die tiefen vitalen Bezirke des Lebensgefüges. Kranksein ist tatsächlich etwas ganz anderes als Beschwerden haben."

137. Ob diese Distanz im Falle der eigenen Krankheit nur eine scheinbare ist und selbst in dieser Scheinbarkeit nur mit großer Anstrengung aufrecht erhalten werden kann, ist allerdings eine andere Frage.

138. Vgl. hierzu M. Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalytik, a.a.O., besonders Kapitel 4. Das in der psychoanalytischen Praxis unmittelbar sich zeigende konkrete Menschenverständnis.

139. "Breuer ließ unter dem Eindruck der Unheimlichkeit dieser Vorgänge von einem Verfolgen des eingeschlagenen Weges ab. Freud aber erkannte, daß sich hier ein neuer Zugang zur Krankheit aufgetan hatte." W. Kütemeyer, Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit, a.a.O., S. 10.

140. Freud bezeichnete diese Einstellung des Arztes als "freischwebende Aufmerksamkeit".

141. Vgl. zu dieser mitmenschlichen Beziehung: "Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem anderen die 'Sorge' gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn einspringen. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten..... Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihn in seinem existentiellen Sein-Können vorausspringt, nicht um ihm die 'Sorge' abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge - d.h. die Existenz des anderen betrifft und nicht ein Was, das er besorgt, verhilft dem anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sich frei zu werden." M. Heidegger, Sein und Zeit, a.a.O., S. 122.

Die tatsächlich etwas mißverständliche Bezeichnung "Fürsorge" hat M. Buber zu einer Interpretation dieses Begriffes veranlaßt, die den von Heidegger gemeinten Sinn wohl nicht trifft. Vgl. M. Buber, Das Problem des Menschen, Lambert Schneider, Heidelberg 1961., S. 111. "...In der Welt Heideggers gibt es kein solches Du, kein wahrhaftes, von Wesen zu Wesen, mit dem ganzen eigenen Wesen gesprochenes Du. Zu dem Menschen, an dem man bloße Fürsorge übt, sagt man dieses Du nicht."

142. V.v. Gebsattel versucht diese beiden Begegnungsarten in einem dialektischen Stufenverhältnis zu sehen. Die erste Stufe würde in dem unmittelbaren Anruf des Hilfesuchenden gegeben sein. Daraus erwächst bereits eine Begegnung von Arzt und Patient in einer unmittelbaren Kommunikation. Das ist die "Unmittelbarkeitsstufe des Verhältnisses".

Die zweite Stufe umfaßt das überlegende, planende Handeln des Arztes, die technisch-therapeutischen Maßnahmen. Der Arzt ist dabei nicht als Mitmensch angefordert, sondern als "technischer Vollstrecker" seines Berufes. In diesem Handeln des Arztes ist die Weise ärztlicher Bemühung zu sehen, wie sie allgemein üblich zum Vollzug gelangt. In unserem Zusammenhang würde dies die distanzierte, objektivierende Haltung bedeuten. "Das ist die Entfremdungsstufe des Verhältnisses".
Die dritte Stufe umfaßt die beiden vorangehenden. In dieser ist der Arzt als der personale Partner des Kranken aufgerufen. Er weiß sich mit ihm auf dem Hintergrund der Solidarität des Menschengeschlechtes in Schuld, Leiden, Tod und Liebe verbunden. Er steht mit ihm im gleichen Grundbezug zum Transzendenten. "Das ist die personale Stufe des Verhältnisses". Ärztliche "Meisterschaft" wäre erst dann gegeben, wenn diese drei Weisen ärztlichen Tuns sich zu einer "rangmäßig geordneten" Vollhandlung zusammenschließen. V. v. Gebsattel, zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung. a.a.O., Kap. III. Die drei Sinnstufen der ärztlichen Handlung, S. 370 ff.

143. Weizsäcker hat diese andersartige Zugangsart zur Krankheit noch mit dieser Begrifflichkeit zum Ausdruck gebracht. Er spricht von einer "Einführung des Subjektes in die Medizin".

144. "Mit all dem bereitete sich eine Änderung in der Medizin vor, die weittragende Folgen haben mußte. Man kann verstehen, daß die Begriffsbildung dem nur langsam nachkam und daß die Wissenschaftlichkeit dessen, was hier als neuer Zweig der Medizin um Geltung rang, in Frage gestellt schien. Hatte es doch bisher so ausgesehen, wie wenn sogar in der Wissenschaft vom Leben leidenschaftslose Objektivität einziger und höchster Maßstab zu sein hätte. Hier aber schien sich die Gegenständlichkeit des Lebens immer wieder aufzulösen, und die Teilnehme am Lebensvollzug schien nicht nur Voraussetzung, sondern geradezu Medium der Erkenntnis des Lebens zu werden." W. Kütemeyer, Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit, a.a.O., S. 10 f.

145. a.a.O., S. 9.

146. a.a.O., S. 10.

147. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, von den Verächtern des Leibes. Hanser, München, o. Jg.II. Bd., S. 300.

148. Aus dieser Struktur heraus entsteht die inzwischen gewaltig angewachsene Diskussion um die "Krankheitswahl".

149. I.S. Silbermann, Experimentelle Magenduodenalulcuserzeugung durch Scheinfütterung nach Pavlov. Zbl. f.Chir., 1927, 54, 2385. Zit. nach Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 168.

150. V.E.v. Gebsattel, Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, a.a.O., S. 343, Anm. 1.: "Das große Problem lautet: Ist der Verlust der personalen Mitte der der Integration der Vitalsphäre vorgängig, oder verhält es sich umgekehrt?"

151. M. Boss, Einführung in die psychosomatische Medizin, a.a.O., S. 68, S. 8.

152. "Sind es doch diese Leibteile, die dank ihrer Motilität, wie mittels ihrer Salzsäure und dem Pepsin, ihrer Galle und den Enzymen der Bauchspeicheldrüse die ergriffenen und zerkauten Dinge erst so recht angreifen, sie ihres bisher innegehabten Eigenwesens entsetzen, sie zersetzen und sie soweit abbauen, daß sie unter die Macht und die Gesetzlichkeit der eigenleiblichen Sphäre gebracht und in sie eingebaut werden können." M. Boss, a.a.O., S. 166.

153. In welch tiefgreifender Weise gerade die Bezüge des Essens im Menschsein verankert sind, schildern die Ausführungen von W. Kütemeyer in eindrucksvoller Weise. Vgl. Körpergeschehen und Neurose. Beiträge aus der allgemeinen Medizin. 9. H., 1953. Enke, Stuttgart, besonders Kap. 14. Geschichte des Essens. Falsche Inkorporierung des Ideals. Dort ist auch unter Anm. 67, S. 92 folgendes Zitat zu finden: "Ein Mystiker wie Angelus Silesius versucht die eigentliche Gestalt des Essens auf folgende Weise zu umschreiben:
Das Brot ernährt dich nicht.
Was dich im Brote speist,
Ist Gottes ewig's Wort,
Ist Leben und ist Geist."

154. M. Boss, a.a.O., S. 208.

155. Vgl. S. 27. (Rothacker).

156. M. Boss, a.a.O., S. 46 ff.

Literaturverzeichnis

Alexander, F. — Psychosomatic Medicin, its Principles and Applications, New York 1950.

Bally, G. — Einführung in die Psychoanalyse Siegmund Freuds. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Rowohlt, Hamburg 1961.

Blüher, H. — Traktat über die Heilkunde, Klett, Stuttgart o.Jg.

Binswanger, L. — Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Reinhardt, München-Basel 1962, 3. Aufl.

Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. I, Zur phänomenologischen Anthropologie, Francke, Bern 1961, 2. Aufl.

Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. II, Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie. Francke, Bern 1955.

Schizophrenie, Neske, Pfullingen 1957.

Bodamer, J. — Gesundheit und technische Welt, Klett, Stuttgart 1960, 2. Aufl.

Arzt und Patient, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962.

Bollnow, O.F. — Das Wesen der Stimmungen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1965.

Boss, M. — Einführung in die psychosomatische Medizin, Huber, Bern u. Stuttgart 1954.

Der Traum und seine Auslegung, Huber, Bern u. Stuttgart 1963.

Psychoanalyse und Daseinsanalytik, Huber, Bern u. Stuttgart 1957.

Buber, M.	Das dialogische Prinzip, Lambert Schneider, Heidelberg 1962.
	Urdistanz und Beziehung, Lambert Schneider, Heidelberg 1960.
	Das Problem des Menschen, Lambert Schneider, Heidelberg 1961.
	Schuld und Schuldgefühle, Lambert Schneider, Heidelberg 1958.
Buytendijk, F.J.J.	Mensch und Tier, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Rowohlt, Hamburg 1961.
Condrau, G.	Daseinsanalytische Psychotherapie, Huber, Bern u. Stuttgart 1963.
Christian, P.	Das Personverständnis im modernen medizinischen Denken, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1952.
Dunbar, A.	Emotions and Bodily Changes. Columbia Univ.Press, New York 1954.
	Mind and Body, Psychosomatic Medicin, Random House, New York 1955.
Freud, S.	Gesammelte Werke, S. Fischer, 1963, 3. Aufl.
Gebsattel, V.E.v.	Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954.
Gehlen A.	Der Mensch, Athenäum, Frankfurt a.M.-Bonn 1962, 7. Aufl.
	Anthropologische Forschung, Rowonlts Deutsche Enzyklopädie, Rowohlt, Hamburg 1963.
Gödan, H.	Der Mensch ohne Krankheit, Furche, Hamburg 1964.
Guardini, R.	Welt und Person, Werkbund, Würzburg 1962, 5. Aufl.

Guardini, R. — Die Annahme seiner selbst, Werkbund, Würzburg 1965, 4. Aufl.

Sorge um den Menschen, Werkbund, Würzburg 1962.

Der Tod des Sokrates, Rowohlt Deutsche Enzyklopädie, Rowohlt, Hamburg 1961.

Heidegger, M. — Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 8. Aufl. 1957.

Kant und das Problem der Metaphysik, Klostermann, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1951.

Vom Wesen des Grundes, Klostermann, Frankfurt a.M. 4. Aufl. 1955.

Was ist Metaphysik? Klostermann, Frankfurt a.M. 7. Aufl. 1955.

Vom Wesen der Wahrheit. Klostermann, Frankfurt a.M. 3. Aufl. 1954.

Platons Lehre von der Wahrheit, Francke, Bern, 2. Aufl. 1954.

Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, Tübingen, 2. Aufl. 1958.

Was heißt denken? Niemeyer, Tübingen 1954.

Zur Seinsfrage, Klostermann, Frankfurt a.M. 1956.

Was ist das - die Philosophie? Neske, Pfullingen 1956.

Der Satz vom Grund, Neske, Pfullingen 2. Aufl. 1958.

Identität und Differenz, Neske, Pfullingen, 2. Aufl. 1957.

Holzwege, Klostermann, Frankfurt a.M. 3. Aufl. 1957.

Heidegger, M.	Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1. Aufl. 1954.
	Die Frage nach dem Ding, Niemeyer, Tübingen 1962.
Heisenberg, W.	Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, Hirzel, Stuttgart 1959, 9. Aufl.
Hühnerfeld, P.	Macht und Ohnmacht der Medizin, Ullstein, Stuttgart 1955.
Jaspers, K.	Allgemeine Psychopathologie, Springer, Berlin u. Heidelberg 1958, 5. Aufl.
	Philosophie, 3. Bd., Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, 3. Aufl.
Jores, A.	Der Mensch und seine Krankheit, Klett, Stuttgart 1959, 2. Aufl.
Jung, C.G.	Gesammelte Werke, Rascher, Zürich und Stuttgart.
Kierkegaard, S.	Gesammelte Werke, Diederichs, Düsseldorf
-----	Krankheit als psychisches Phänomen, Klett, Stuttgart 1964.
Krehl, L.v.	Entstehung, Erkennung, Behandlung innerer Krankheiten, Leipzig 1930, 13. Aufl.
Künkel, F.	Einführung in die Charakterkunde, Hirzel, Stuttgart 1959, 12. Aufl.
	Ringen um Reife, Bahn, Konstanz 1955.
Kütemeyer, W.	Körpergeschehen und Psychose, Enke, Stuttgart 1953.
	Die Krankheit Europas, Suhrkamp, Berlin und Frankfurt a.M. 1951, 3. Aufl.
	Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1963.

Leibbrand, W. u. Wettley A.	Der Wahnsinn, Alber, Freiburg-München, 1961.
Leibbrand, W.	Heilkunde, Alber, Freiburg-München
Leist, F.	Liebe und Geschlecht, Schwab, Stuttgart 1953.
-----	Der leidende Mensch, Wege der Forschung, Bd. X, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1960.
Mitscherlich, A. u. Mielke, F.	Medizin ohne Menschlichkeit, Fischer, Frankfurt a.M. u. Hamburg 1962.
Müller-Eckhard, H.	Die Krankheit nicht krank sein zu können, Klett, Stuttgart 1955, 2. Aufl.
Müller, M.	Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Kerle, Heidelberg 1964, 3. Aufl.
Portmann, A.	Biologie und Geist, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1963.
	Neue Wege der Biologie, Piper, München 1960.
	Zoologie und das neue Bild des Menschen, Rowohlt Deutsche Enzyklopädie, Rowohlt, Hamburg 1956.
Satre, J.P.	Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg 1962.
Schaefer, H.	Die Medizin heute, Piper, München 1963.
Scheler, M.	Die Stellung des Menschen im Kosmos, Francke, Bern 1962, 6. Aufl.
	Wesen und Formen der Sympathie, Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M. 1948, 5. Aufl.
	Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke, Bd. 2, Francke, Bern 1954, 4. Aufl.

Scheler, M.	Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke Bd. 3, Francke, Bern 1955, 4. Aufl.
	Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 5, Francke, Bern 1954, 4. Aufl
	Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke, Bd. 8, Francke, Bern 1960, 2. Aufl.
Szilasi, W.	Philosophie und Naturwissenschaft, Francke, Bern und München 1961.
Schottlaender, A.	Die Mutter als Schicksal, Klett, Stuttgart 1956.
Siebeck, R.	Medizin in Bewegung, Thieme, Stuttgart 1953, 2. Aufl.
Theunissen, M.	Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard, Symposion, Philosophische Schriftenreihe, Alber, Freiburg-München 1958.
Tournier, P.	Unsere Maske und wir, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2. Aufl., 1961.
	Bibel und Medizin, Rascher, Zürich und Stuttgart 1953.
Trüb, H.	Heilung aus der Begegnung, Klett, Stuttgart 1962, 2. Aufl.
Uexküll, J.v.	Theoretische Biologie, Berlin 1928.
Uexküll, Th.v.	Der Mensch und die Natur, Lehnen, München 1953.
	Grundfragen der psychosomatischen Medizin, Rowohlt Deutsche Enzyklopädie, Rowohlt, Hamburg 1963.
Weizsäcker, V.v.	Pathosophie, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956.
	Der kranke Mensch, Krehler, Stuttgart 1951.
	Der Gestaltkreis, Thieme, Stuttgart 1947.

Weizsäcker, V.v. — Körpergeschehen und Neurose, Klett Stuttgart 1947.

Ärztliche Fragen, Thieme, Leipzig 1935.

Arzt und Kranker, Köhler, Stuttgart 1949.

Natur und Geist, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1955, 2. Aufl.

Wyss D.v. / Weizsäcker, V.v. — Zwischen Medizin und Philosophie, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1957.

L e b e n s l a u f

Am 11.9.1927 wurde ich als zweiter Sohn des Uhrmachermeisters Anton Knapp in Karlsbad geboren. Nach Besuch der Volksschule trat ich in das dortige Realgymnasium ein, konnte jedoch das Abitur nicht mehr ablegen, da ich mit meiner Klasse zu den Luftwaffenhelfern eingezogen wurde. Das Abitur habe ich dann 1946 an der Oberrealschule Bad Tölz nachgeholt.

Durch die Kriegsfolgen ihres Vermögens beraubt, konnten meine Eltern ein Studium nicht finanzieren. So habe ich gemeinsam mit meinem Vater dessen Betrieb in München wieder aufgebaut und war diese Jahre als selbstständiger Kaufmann tätig.

Da ich mich im wirtschaftlichen Bereich nie ganz wohlgefühlt habe, entschloß ich mich 1958 meine bisherige Tätigkeit aufzugeben und das ursprüngliche Vorhaben eines Philosophiestudiums zu verwirklichen. Ich habe mich im Sommersemester 1958 in München immatrikuliert und diese Universität bis zum Abschluß des Studiums nicht verlassen. Entscheidende Eindrücke habe ich von Prof. R.Guardini und Prof.F.Leist erhalten, insbesondere dann ab 1960 von Prof.Max Müller, der mich schließlich als Promoventen aufnahm.